

Die Dialektik der Angewiesenheit: Das sozialpolitische Werk von Eduard Heimann neu lesen

Böhnisch, Lothar

Veröffentlichungsversion / Published Version
Monographie / monograph

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
transcript Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Böhnisch, L. (2020). *Die Dialektik der Angewiesenheit: Das sozialpolitische Werk von Eduard Heimann neu lesen*. (Edition Politik, 98). Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839452714>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Lothar Böhnisch

DIE DIALEKTIK DER ANGE- WIESENHEIT

Das sozialpolitische Werk von Eduard Heimann neu lesen

Lothar Böhnisch
Die Dialektik der Angewiesenheit

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Politikwissenschaft POLLUX



und ein Netzwerk wissenschaftlicher Bibliotheken zur Förderung von Open Access in den Sozial- und Geisteswissenschaften (transcript, Politikwissenschaft 2020)

Die Publikation beachtet die Qualitätsstandards für die Open-Access-Publikation von Büchern (Nationaler Open-Access-Kontaktpunkt et al. 2018), Phase 1
https://oa2020-de.org/blog/2018/07/31/empfehlungen_qualitätsstandards_oabücher/

Universitätsbibliothek **Bayreuth** |
Universitätsbibliothek der Humboldt-
Universität zu **Berlin** | Staatsbibliothek
zu **Berlin** | Universitätsbibliothek FU
Berlin | Universitätsbibliothek **Bielefeld**
(University of Bielefeld) | Universitäts-
bibliothek der Ruhr-Universität **Bochum**
| Universitäts- und Landesbibliothek |
Sächsische Landesbibliothek - Staats- und
Universitätsbibliothek **Dresden** | Universi-
tätsbibliothek **Duisburg-Essen** | Univer-
sitäts- u. Landesbibliothek **Düsseldorf** |
Universitätsbibliothek **Erlangen-Nürnberg**
| Universitätsbibliothek Johann Christian
Senckenberg | Universitätsbibliothek
Gießen | Niedersächsische Staats- und Uni-
versitätsbibliothek **Göttingen** | Universitäts-
bibliothek **Graz** | Universitätsbibliothek der
FernUniversität in **Hagen** | Martin-Luther-
Universität **Halle-Wittenberg** | Staats- und
Universitätsbibliothek Carl von Ossietzky,
Hamburg | Technische Informations-
bibliothek **Hannover** | Gottfried Wilhelm
Leibniz Bibliothek - Niedersächsische

Landesbibliothek | Universitätsbibliothek
Kassel | Universitäts- und Stadtbibliothek
Köln | Universität **Konstanz**, Kommuni-
kations-, Informations-, Medienzentrum
| Universitätsbibliothek **Koblenz-Landau** |
Universitätsbibliothek **Leipzig** | Zentral- u.
Hochschulbibliothek **Luzern** | Universitäts-
bibliothek **Mainz** | Universitätsbibliothek
Marburg | Ludwig-Maximilians-Universität
München Universitätsbibliothek | Max
Planck Digital Library | Universitäts- und
Landesbibliothek **Münster** | Universitäts-
bibliothek **Oldenburg** | Universitätsbiblio-
thek **Osnabrück** | Universitätsbibliothek
Passau | Universitätsbibliothek **Potsdam** |
Universitätsbibliothek **Siegen** | Universitäts-
bibliothek Vechta | Universitätsbibliothek
der Bauhaus-Universität **Weimar** | Univer-
sitätsbibliothek **Wien** | Universitätsbibliothek
Wuppertal | Universitätsbibliothek **Würz-
burg** | Zentralbibliothek **Zürich** | Bundes-
ministerium der Verteidigung - Bibliothek |
Landesbibliothek **Oldenburg**

Lothar Böhnisch (Prof. em. Dr. rer. soz. habil.) war Professor für Sozialpädagogik an der Technischen Universität Dresden und Kontraktprofessor für Soziologie an der Freien Universität Bozen/Bolzano. Zu seinen Schwerpunkten gehören Sozialisationsforschung, Sozialpolitik und Männerforschung. Sein Hauptwerk zur Männerforschung »Der modularisierte Mann« (2018) ist im transcript Verlag erschienen.

Lothar Böhnisch

Die Dialektik der Angewiesenheit

Das sozialpolitische Werk von Eduard Heimann neu lesen

[transcript]

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-publishing.com

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

© 2020 transcript Verlag, Bielefeld

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-5271-0

PDF-ISBN 978-3-8394-5271-4

EPUB-ISBN 978-3-7328-5271-0

<https://doi.org/10.14361/9783839452714>

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter www.transcript-verlag.de/vorschau-download

Inhalt

Einleitung: Der sozialhistorische Hintergrund	9
------------------------------------------------------------	---

Teil I: Die Dialektik der Angewiesenheit.

Eduard Heimanns sozialpolitisches Paradigma in seinem Gesamtwerk	13
Heimanns religiöser Sozialismus.....	15
Freiheit und Gemeinschaft	18
Heimanns Dialektik.....	20
Die Ambivalenz des Kapitalismus	22
Die Eigentumsfrage	26
Reichtum und Macht	29
Der Mensch als Ware	33
Der Klassenkampf als konflikt-dynamische Konstellation	35
Die soziale Idee	38
Die soziale Bewegung	40
Soziale Idee und soziale Bewegung	42
Die Dialektik der Angewiesenheit	44
Die Abgrenzung von der Wohlfahrtspflege.....	58
Selbsthilfe, Staat und Markt	61
Sozialpolitik und Sozialismus	64
Die reformsozialistische Strömung	67
Selbstverwaltung, Genossenschaften und Gemeinschaftswerke	71
Kritik der Marx'schen Entwicklungstheorie	75
Sozialismus und Mittelstand	78
Die Frauenfrage.....	84
Die Dialektik von Freiheit und Ordnung – Gerechtigkeit	90

Menschenwürde und Verantwortung	91
Grenzenloses Wachstum – Kapitalistische Expansion als »Selbstzweck«	93
Sozialismus contra Ökonomismus	96

Teil II: Gegenwärtige sozialpolitische Fragen

im Lichte der Dialektik der Angewiesenheit	99
Ein anderer Kapitalismus?	100
Arbeit zwischen Mitbestimmung und sozialer Ausgrenzung	102
Der Mensch als Ware (1): Gesundheit	107
Der Mensch als Ware (2): Das ganze Leben	112
Die neue Verdeckung der Reproduktionsfrage	115
Die sozialstaatliche Dialektik der Angewiesenheit	117
Sozialbürgerschaft	121
Neue soziale Bewegungen im globalen Konfliktfeld	125
Die Wiederkehr der genossenschaftlichen Idee	130
Die Vergesellschaftung der »Wohlfahrtspflege«	135
Soziale Freiheit	137

Teil III: Die neue Dialektik der Angewiesenheit

Von der sozialen zur sozialökologischen Idee	147
Die Angewiesenheit des Kapitalismus auf das sozialökologische Programm	
– Die Verwirklichung der sozialökologischen Idee im Kapitalismus	
gegen den Kapitalismus	150
Der Nachhaltigkeitskonflikt	160
Die Dialektik der Nachhaltigkeit	164
Innehalten und die ›Gnade der Dialektik‹	172
Heimanns Modell des Sozialismus und der ›neosozialistische‹ Diskurs	175

Teil IV: Die sekundäre Dialektik der Angewiesenheit

Die Familie im Zwiespalt	186
Das Geschlechterverhältnis und die gesplante Dialektik	
der Angewiesenheit	187
Das Generationenverhältnis im Lichte der Dialektik der Angewiesenheit	190
Bildung und Schule zwischen ökonomischem Verwertungsinteresse und	
Mündigkeit	193

Schluss: Die Dialektik der Angewiesenheit im gesellschaftlichen Wandel... 201

Literatur 205

»Wenn nun, zwei Generationen nach Marx, neue Menschen mit neuen Erfahrungen und einer neuen Sehweise sich der von Marx geprägten Begriffe bemächtigen und in ihnen die eigene Sehweise ausdrücken können, so ist das keine Fälschung der Marxschen Begriffe, es ist im Gegenteil der Beweis für ihre Lebendigkeit und Fruchtbarkeit über Marxens eigenen zeitgebundenen Standpunkt hinaus. Dann hätten eben die Marxschen Begriffe ihre Geschichte im echten Sinne dieses Wortes; sie würden sich in ihrem Wesen und ihrer Bedeutung wandeln, aus ihrem ursprünglichen Kern heraus, und würden eben damit die Probe ihrer Lebendigkeit liefern.«

(Eduard Heimann)

Einleitung: Der sozialhistorische Hintergrund

Im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts befand sich die gewerkschaftliche Arbeiterbewegung in Deutschland am Scheideweg. Während die programm- und parteiorientierten Organisationsspitzen weiter an der Perspektive der Überwindung des kapitalistischen Systems – in der Konsequenz einer historischen Gesetzmäßigkeit – festhielten, suchten die Gewerkschaftler in der lokalen Wirklichkeit der Betriebe nach Wegen der konkreten Umgestaltung der kapitalistischen Arbeitswelt und der Teilhabe der Arbeiter an einer menschengerechten Entwicklung der Produktionsbedingungen. Dem marxistischen Glauben an die Geschichtsnotwendigkeit des Unterganges des Kapitalismus stand die Hoffnung auf konkrete Verbesserungen der Arbeits- und Lebenssituation der proletarischen Bevölkerung gegenüber. Während die einen jeden Schritt der betrieblichen Reform als Verlängerung der Ausbeutung und Unterdrückung werteten, sahen die anderen in der Verbesserung der proletarischen Arbeits- und Lebensbedingungen die Chance auf immer etwas mehr soziale Freiheit als Voraussetzung für die Einflussnahme auf die kapitalistische Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung. Diese »reformistische« Linie in der deutschen Arbeiter- und Gewerkschaftsbewegung hat sich dann im 20. Jahrhundert durchgesetzt. Damit knüpfte die deutsche Gewerkschaftsdiskussion auch an die englische Argumentationslinie der ›Fabian Socialists‹ an: Erst die Schaffung sozialer Rechte und sozialer Hintergrundsicherheit erbringt die Voraussetzungen und Spielräume für die soziale Gestaltung der Gesellschaft von den so von der Existenznot befreiten Menschen her. In dieser Tradition stand auch Eduard Heimann.

In dieses letzte Drittel des 19. Jahrhunderts fällt auch der Beginn der systematischen wissenschaftlichen Fundierung der Sozialpolitik in Deutschland. Werner Sombart (1904), einer der Begründer der wissenschaftlichen Sozialpolitik, machte deutlich, dass sowohl die wirtschaftliche als auch die soziale Entwicklung in der industriekapitalistischen Moderne einer regulierenden Sozialpolitik bedarf. Sombart setzte seine Hoffnung auf ein Wirtschafts- und Sozialsystem, das die wirtschaftliche und gesellschaftliche Entwicklung miteinander versöhnen sollte. Gleichzeitig erkannte er die Arbeiterbewegung als jene soziale Bewegung, deren Ziele und Aufgaben aus den Widersprüchen der industriekapitalistischen Gesellschaft erwachsen. Die Arbeiterbewegung war für ihn das Modellbeispiel für soziale Integrationsprozesse im Spannungsfeld von Wirtschaft und Gesellschaft.

Gleichzeitig wurden die ersten großen empirischen Untersuchungen zur sozialen Lage der Bevölkerung in Deutschland durchgeführt, die zeigten, dass die industrielle Entwicklung eben nicht automatisch zu Reichtum und Gerechtigkeit, sondern umgekehrt zu sozialer Ungerechtigkeit und starker sozialer Ungleichheit führt. Zudem konnten sie aufzeigen, dass diese Entwicklung durch Staatsintervention beeinflusst und im Zusammenspiel mit den sozialen Gerechtigkeits- und Gleichheitsideen der Arbeiterbewegung zu einer sozialen und institutionellen Veränderung des Kapitalismus führen konnte. Damit war die Sozialpolitik als Politik der Regulierung des Kapitalismus geboren. Dies verlief in den damaligen europäischen Nationalstaaten unterschiedlich. Gemeinsam an dieser Entwicklung aber war, dass der Staat im 19. Jahrhundert eine zunehmende Bedeutung im industriellen Vergesellschaftungsprozess der europäischen Länder erhielt.

Später, in der Zeit der Weimarer Republik, waren es neben dem Demokratisierungsprozess vor allem der technisch-ökonomische Strukturwandel und die damit verbundenen Vergesellschaftungsprozesse hin zur Konsumgesellschaft, welche der deutschen Sozialpolitik ein neues Gesicht gaben. Während im Kaiserreich die institutionellen Grundlagen der Sozialpolitik geschaffen wurden, entwickelte sich in den 1920er Jahren eine wohlfahrtsstaatliche Struktur, wie sie bis heute die Bundesrepublik Deutschland prägt. Ebenso wie die Demokratisierung den

Sozialstaat gesellschaftlich erweitert und wohlfahrtlich aufgeladen hat (gesellschaftliche Beteiligung auch der nichtproduktiven Bürger, wie z.B. der Armen), hat der technisch-ökonomische Strukturwandel der Weimarer Industriegesellschaft den Staat zum zentralen gesellschaftlichen Regulativ gemacht. Diese erweiterte regulative Macht des Sozialstaates ging nun über die des Bismarckschen Staates hinaus. Mit der Demokratisierung wurde der Staat legitimationsabhängig, und mit den sich in der zweiten industriellen Revolution entwickelnden fordistischen Strukturen einer Konsumgesellschaft trat der gesellschaftliche Konflikt zwischen Arbeit und Kapital zurück, die Ansprüche der Bürger*innen richteten sich nun stärker auf den Sozialstaat, wurden nicht mehr als Klassenkonflikte ausgetragen.

In diese Zeit der Weimarer Republik fällt das damals bekannte Hauptwerk von Eduard Heimann, die »Soziale Theorie des Kapitalismus« (1929). Es ist historisch auf die oben beschriebene Epoche des späten 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts bezogen, aber im Geiste der Auseinandersetzung um eine sozialistische Gestaltung der Gesellschaft in den 1920er Jahren geschrieben. Es ist die Suche nach einem reformsozialistischen ›dritten Weg‹ zwischen Kapitalismus und Kommunismus. Dieses Buch hat die wissenschaftliche Diskussion zur Sozialpolitik in der Weimarer Zeit »am nachhaltigsten« beeinflusst. »Damit war die Sozialpolitik in unmittelbarem Zusammenhang mit dem politischen Streben der sozialistischen Arbeiterschaft, zugleich aber auch mit der Produktionspolitik im Kapitalismus gebracht. Wirtschafts- und Sozialpolitik waren dynamisch zu einer entwicklungsgeschichtlichen Linie verbunden worden.« (Preller 1949: 218)

Teil I: Die Dialektik der Angewiesenheit.

Eduard Heimanns sozialpolitisches Paradigma in seinem Gesamtwerk

Eduard Heimann (1889-1967) war einer der bedeutendsten Sozialökonom im Deutschland der Zwischenkriegszeit der 1920er Jahre. Seine Reputation erlangte er früh als Sekretär der beiden Sozialisierungskommissionen 1919 bis 1922, die nach dem Ersten Weltkrieg Sozialisierungspläne für die deutsche Schwerindustrie und den Kohlebergbau entwickeln sollten (vgl. Heimann 1919). Im Jahre 1925 wurde er auf den neugegründeten Lehrstuhl für Wirtschaftswissenschaft/Sozialökonomie an der Hamburger Universität berufen. Dort wirkte er bis zu seiner Entlassung durch die Nationalsozialisten im Jahre 1933. Während der Emigrationszeit in den USA lehrte er, bis er 1958 emeritiert wurde, Wirtschaftswissenschaft und Soziologie an der New School for Social Research in New York. Dort widmete er sich verstärkt der Totalitarismusforschung, blieb aber den Grundthesen seiner sozialpolitischen Theorie treu. Heute gehört Heimann zu den seit der Nachkriegszeit bis heute vergessenen Sozialwissenschaftlern (vgl. Besier 2007; Rieter 2011). Weder in den allgemeinen sozialökonomischen Diskursen noch in der Diskussion um den ›dritten Weg‹ wurde und wird an seine Überlegungen angeknüpft. Hier teilt er das Schicksal vieler emigrierter linker Sozialwissenschaftler, die nach dem Zweiten Weltkrieg weder in der Bundesrepublik noch in der DDR – aus unterschiedlichen Gründen – Resonanz fanden. Nicht nur der heutige sozialökologische Transformationsdiskurs – so wird später in diesem Buch gezeigt – kann sein his-

torisch-dialektisches Modell der Angewiesenheit gebrauchen; auch der gegenwärtige ›neosozialistische‹ Diskurs insgesamt sollte ihn als reflexives historisches Erbe annehmen.

Für unsere Thematik der ›Dialektik der Angewiesenheit‹ sind vor allem seine Schriften bis 1933 ausschlaggebend. Darauf soll sich auch dieses Buch konzentrieren. Von seinen Schriften der Exil- und Nachkriegszeit habe ich vor allem die berücksichtigt, die einen Bezug zu den Weimarer Arbeiten aufweisen. Hier insistiert er darauf, dass mit dem von ihm in der Weimarer Zeit entwickelten methodologisch wie sozialpolitisch einzigartigen Konstrukt der Dialektik der Angewiesenheit und dem daraus folgenden Prinzip der sozialistischen Sozialreform weiter gearbeitet werden kann. Das will auch ich in der Weise zeigen, indem ich über Heimanns Werk hinaus die gegenwärtigen Diskurse zu Sozialpolitik, Sozialökologie und zum ›Neosozialismus‹ jeweils auf Heimanns Modell rückbeziehe.

Das Kernstück der Heimannschen Sozialökonomik ist die Dialektik der gegenseitigen Angewiesenheit im Verhältnis von Kapitalismus und Sozialem. Dass das Ökonomische und das Soziale trotz einer unüberbrückbaren Widersprüchlichkeit historisch so zusammenspielen mussten, liegt nach Heimanns dialektischem Verständnis von Sozialpolitik vor allem darin begründet, dass der Kapitalismus auf den Einbau des Sozialen angewiesen war, wollte er historisch überleben, sein immanentes Ziel der Wachstums- und Profitsteigerung weiter verfolgen und sich zu diesem Zwecke modernisieren. Und umgekehrt konnte sich das Soziale über die Produktiv- und Wachstumskräfte des Kapitalismus bis in die gesellschaftlichen Gegenwart – ohne Vertröstung auf eine radikale Utopie – entfalten und zum gesellschaftlichen Strukturprinzip werden. Hier zeigt sich am deutlichsten Heimanns Neudeutung des marxistischen Gedankenguts. Auch dass er den Klassenkampf konflikttheoretisch versteht, gehört in dieser Neudeutung. Vor allem aber ragt in diesem Zusammenhang heraus, dass er die soziale Idee, von der die geschichtsmächtige soziale Bewegung als Gegenmacht zum Kapitalismus gespeist wird, auch aus dem inneren Selbstbehauptungs- und Freiheitsdrang des Menschen ableitet und nicht allein als von den materiellen Verhältnissen bestimmt ansieht. Um auch diese Neudeutung

verstehen zu können, bedarf es des Aufzeigens des geistigen Hintergrundes, vor dem Heimann argumentiert: den des religiösen Sozialismus.

Heimanns religiöser Sozialismus

Der religiöse Sozialismus war eine Bewegung, die nach einer christlichen Begründung des Sozialismus suchte. Sie verbindet mit dem Sozialismus ein »neues Sein« und wendet sich gegen den »Mammonismus« des kapitalistischen Wirtschaftssystems. Die religiösen Sozialisten hielten sich an die ethischen Grundlinien des Neuen Testaments und waren der Überzeugung, dass der Sozialismus ohne religiöse Fundierung keinen sittlichen Aufbruchcharakter erzeugen kann und eher in der bürgerlichen Konsumgesellschaft aufgeht. Die parteipolitische Wirkung der religiösen Sozialisten war vergleichsweise gering; es war eine kleine politisch-kulturelle Bewegung, die den etablierten Kirchen fern stand, weil diese sich nicht die soziale Frage zu eigen gemacht hatten, kapitalismuskritisch und in weiten Teilen rechtskonservativ eingestellt waren (vgl. Kandel 1982: 59ff.).

Der religiöse Sozialismus der 1920er Jahre stellte den sozialen und antikapitalistischen Gehalt des Christentums heraus, genauso wie er den religiösen Gehalt des Sozialismus betonte. In dieser »Schnittfläche« bewegte sich auch Eduard Heimann. Der religiöse Sozialismus stand den etablierten Kirchen distanziert gegenüber, viele seiner Anhänger sahen die Kirchen in den Kapitalismus verstrickt und suchten ihre Ziele urchristlich zu begründen. Die gottgegebene *Freiheit* aller Menschen in der *Gemeinschaft* dieser Freien und der Glaube daran war ihr Credo und sie waren Sozialisten, indem sie die herrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse an diesem Ethos maßen. Die Menschen sollten erkennen, »daß die Solidarität auch positiv verankert werden muß in dem tiefsten heiligen Gemeinschaftsbewusstsein, dass letztlich alle Menschen umfasst. Den Sozialismus bis zu dieser Gesinnung zu führen, ist Aufgabe des religiösen Sozialismus. Seine Haltung ist prophetisch; er verkündet sie als das aus dem Inneren heraus »gesollte Heilige«.

Er kann nicht selber schöpferisch sein, sondern nur aufrühen, kritisch und reinigend wirken, kann sich bedingungslos an keine Religion, geschweige denn an eine Konfession binden«. Er ist »gegen eine Wirtschaftsordnung, die den arbeitenden Menschen zur Sache macht. [...] Er bejaht den Klassenkampf als zeitlich bedingte Notwendigkeit. Aber nicht ein rationalistischer Staatssozialismus soll das letzte Ziel sein, sondern eine auf die Idee des Lebens gegründete Gemeinschaft.« (Soknick 1926: 105) Indem sie dem Kapitalismus zuschrieben, dass er diese universalen Menschen- und Freiheitsrechte zerstört, wurden sie zu Marxisten, bzw. eigneten sie sich die marxistische Gesellschaftsanalyse in ihrem Denken an. Sie sahen den Menschen aber nicht von den Verhältnissen determiniert, sondern in sich und von Gott gegeben mit einem Freiheits- und Gemeinschaftssinn ausgestattet, der zum Klassenkampf drängen musste. Dennoch suchte man im Marxismus eine Seelenverwandtschaft:

»Mag bei Marx das Schicksal immerhin den Namen Wirtschaft führen: es steckt in seiner Dialektik eine echte Schicksalslehre mit allem religiösen Pathos und Schauder einer solchen. Und wenigstens durch diese Dialektik steht Marx dem Glauben ungleich näher als seine frommen Widersacher.« (Heimann 1927/1975: 28)

Im religiösen Sozialismus war man der Überzeugung, dass »das Arbeiterschicksal der modernen Industriearbeiterschaft ein religiöses Problem ist. Wenn sich die negative Sinndeutung, die betonte Gleichgültigkeit gegen das menschliche Leben ganzer Schichten als beherrschender Tatbestand aufdrängt, so ist es unmöglich, daß die positive Sinndeutung erfahren und erfaßt werden kann, daß ›Offenbarung‹ wirksam wird. Damit wird aber das Wirken für eine Umgestaltung der wirtschaftlichen Verhältnisse in einem Sinne, der der religiösen Wertung des Menschenlebens entspricht, zu einer unausweichlichen religiösen Angelegenheit.« (Mennicke 1926: 34)

Eduard Heimann war in Freundschaft, ja in einem Freundschaftsbann, mit dem Theologen und religiösen Sozialisten Paul Tillich verbunden. »Im geistigen Austausch mit Tillich ändert sich Heimanns Beziehung zu Marx. Überhaupt wird er sich nie wieder von Tillich lösen kön-

nen.« (Rathmann 1983: 128) Tillich beschwört den *Kairos*, als schicksalhaftes Zeiterlebnis und als epochal einmalige »Gnade« der Geschichtserkenntnis und darin die theologische Rechtfertigung für den antikapitalistischen Kampf. Der Zeitpunkt eines solchen Kairos schien für Heimann und Tillich mit der Krise der Zeit nach dem ersten Weltkrieg und dem neuen Sozialismus gekommen. »Wir sind der Überzeugung, daß gegenwärtig ein Kairos, [ein der Menschwerdung Christi ähnlicher, epochaler; LB] Geschichtsmoment sichtbar ist. [...] Das Bewusstsein des Kairos ist abhängig von einem inneren Erfasstsein durch das Schicksal der Zeit. Es kann da sein in dumpfer Sehnsucht der Massen, es kann sich klären und formen in einzelnen Kreisen bewußter Geistigkeit; es kann Kraft gewinnen im Prophetischen; aber es kann nicht demonstriert und aufgezwungen werden; es ist Tat und Freiheit, wie es zugleich Gnade und Schicksal ist. Die stärkste kairosbewußte Bewegung scheint uns zur Zeit der Sozialismus zu sein. »Religiöser Sozialismus« ist der Deutungs- und Gestaltungsversuch des Sozialismus vom Unbedingten, vom Kairos her.« (Tillich 1922: 347)

In einem Brief an Eduard Heimann zu dessen 70. Geburtstag präziserte Tillich noch einmal rückblickend seinen Kairos-Begriff: »Kairos und Kairosbewußtsein können nicht voneinander getrennt werden, das eine bedingt das andere: weil die Zeit für etwas reif ist, bricht das Bewußtsein ihrer Reife in den sensitivsten Geistern durch. Und weil das Bewußtsein durchgebrochen ist, wird das, was potentiell da war, aktuell und geschichtswirksam. Nur wo diese beiden Faktoren zusammentreffen, kann man von einem Kairos reden. Solche Momente aber sind selten, sie bereiten sich lange vor, sie wirken lange nach, aber ihr Durchbruch ist ein kurzer, erschütternder und Wandlung bringender Augenblick. Lange Strecken der Geschichte verlaufen ohne solche Momente, genau wie im Leben des Einzelnen. Wenn aber ein Kairos erlebt wird, wird er in einer Dimension erlebt, die dem horizontalen Geschehe der gewöhnlichen Geschichte gegenüber als vertikal symbolisiert werden muß.« (Tillich 1959: 11)

Der Dritte im engeren Bunde war der Frankfurter Sozialpädagogik-Professor Carl Mennicke. Auch er argumentierte von der verstellten Freiheit des Menschen im Kapitalismus her. Sein Kairos-Erlebnis ist

die plötzliche und ambivalente Freisetzung des Menschen im moderne Kapitalismus. Mit der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert – so Men-
 nicke – hätten die sozialen Veränderungen ein Ausmaß erreicht, daß
 man von einer *sozialpädagogischen Verlegenheit* der industriekapitalisti-
 schen Moderne sprechen könne. »Fortschritt im Bewußtsein der Frei-
 heit« sei zwar weiter die Leitidee in der Diskussion über Bildung und
 Erziehung. Aber: »Soll indes diese Idee der Freiheit ihre führende Kraft
 wirklich erweisen, so kommt alles auf die Erkenntnis an, daß in ihr eine
 unendliche dialektische Spannung liegt. Eine dialektische Spannung,
 die mit großer Treffsicherheit gekennzeichnet ist durch das Zarathus-
 trawort: ›Frei wovon? [...] frei wozu!‹ Wird dieses Wort aus der Tiefe
 heraus verstanden, aus der es gesprochen wurde, so ist darin zum Aus-
 druck gebracht, daß jede menschliche Situation von der Frage belastet
 ist, ob die Kräfte, die zur Verfügung stehen, dem Bewegungsraum ent-
 sprechen, der jeweils zugemessen ist. Wäre der Fortschritt im Bewußt-
 sein der Freiheit ein gradliniger, so hätte diese Frage keine Bedeutung.
 Tatsächlich aber ist aller Kampf, der darum geführt wird, die Idee der
 Freiheit zu verwirklichen, ein dialektischer Prozess, [...] dessen Cha-
 rakteristikum es gerade ist, daß das ›Frei wovon‹ und das ›Frei wozu‹
 in unendliche Spannung zueinander treten können.« (Men-
 nicke 1926: 311 f.)

Freiheit und Gemeinschaft

Das liberale Freiheitsmotiv in seiner historischen Ursprünglichkeit
 durchzieht das ganze Werk Heimanns. Dass es durch den Kapitalis-
 mus zerstört und in der kapitalistischen ›Freiheit des Privateigentums‹
 korrumpiert wurde, machte ihn zum Marxisten.

»Die ökonomisch-soziale Lehre des Liberalismus ist ein Glied in der
 Kette der großen Befreiungstaten, die am Ursprung der modernen
 Welt stehen und in denen ein neues und überströmendes Lebens- und
 Kraftgefühl sich Raum für die Verwirklichung seines Wesens schafft.
 Freiheit ist ein anderes in der nun plötzlich aufbrechenden Dynamik

als in den geordneten und umhegten Lebensbezirken der mittelalterlichen Welt, die ihren geistigen Schwerpunkt und daher ihre Größe und Leistung gerade nicht im Weltlichen fand.« (Heimann 1929: 4)

Die Idee der Freiheit des frühen Liberalismus war eine andere als wir sie seit der späteren kapitalistischen Moderne kennen.

»Von allen Anfang an war das Freiheitspathos des Liberalismus zugleich Gemeinschaftspathos. Stets kann ja Gemeinschaft sich nur auf der – wie immer gearteten – Freiheit der Glieder aufbauen, und die Verhärtung der mittelalterlichen Bindungen zerstörte nicht nur die individuelle Freiheit, sondern eben dadurch auch die lebendige Gemeinschaft.« (ebd.)

Individuelle Freiheit ist für Heimann also eine Grundbedingung für Gemeinschaft, die wiederum diese Freiheit ermöglicht. Der frühe Liberalismus habe dem Arbeiter die rechtliche Freiheit des Eigentums an seiner Arbeit gegeben und damit das entscheidende Instrument im Kampf gegen den späteren Kapitalismus, der ihm über das Institut des Privateigentums diese Freiheit wieder nehmen wollte.

»Die große sozialpolitische Leistung des Liberalismus, die Übereignung des Arbeitsvermögens an den Arbeiter, steht nun freilich in einer kapitalistischen Umwelt, welche den ursprünglichen liberalen Vorstellungen keineswegs entspricht. Dadurch wurde jene Leistung um ein gutes Stück der erwarteten Wirkung gebracht. Eben darum muß man gerade in diesem Punkte den ursprünglichen Vorstellungen gerecht werden, wenn man den Gang der Geschichte verstehen will.« (ebd.: 19)

Erst als die ökonomisch-technologische Entwicklung des Kapitalismus diesem Macht über die Menschen verlieh, war diese Freiheit und in ihr die gesellschaftliche Kraft der Arbeit zurückgedrängt. Um die rechtliche Freiheit sozial wirksam werden zu lassen, bedarf es deshalb der sozialen Freiheit.

»Der Keim der sozialen Freiheit liegt in der rechtlichen Freiheit, durch die der Liberalismus den Arbeiter auf seine eigene Kraft verwiesen

und ihn zur Besinnung auf die Bedingungen seiner Kraftentfaltung zwang. Und darum beschritt die Arbeiterbewegung von der bloß rechtlichen Freiheit her und zunächst nur mit ihr ausgerüstet, den Weg der Sozialpolitik, der schrittweisen Freiheitsverwirklichung, wo jeder Schritt einen Erfolg der Kraft darstellt und einen weiteren Zustand an Kraft verbürgt.« (ebd.: 27)

Unter sozialer Freiheit versteht Heimann also die Chance der Gestaltung des Arbeitslebens durch die Arbeitenden bei Übernahme der Verantwortung für diese Gestaltung. Dieses freiheitliche Zusammenspiel von Gestaltung und Verantwortung soll darüber hinaus in die Gesellschaft hineinwirken können.

Heimanns Dialektik

»Die Geschichte ist die Entfaltung neuer wesenhafter Qualitäten aus den bestehenden; sie läßt auf jeder Stufe eine neue, von ihr noch nicht umfaßte Qualität hervorbereichen und im Gegensatz zu jener treten. Die Auseinandersetzung zwischen beiden drängt auf eine umfassendere Einheit hin, in der die Elemente jener beiden enthalten, aber verwandelt und daher im positiven wie im negativen Sinn des Wortes aufgehoben sind. Die Dialektik lehrt also die Entstehung des Neuen im Alten und aus dem Alten; sie sucht den Ansatz neuen Wesens und neuer Gestaltung und beobachtet sein Wachstum in seinem Kampf mit dem Alten.« (Heimann 1930/1975: 48)

Heimanns zentrales Beispiel:

»Die kollektive Produktion in privater Verfügungsgewalt, die soziale Unfreiheit des rechtlich freien Arbeiters sind die mit dem Kapitalismus selbst gegebenen Widersprüche und treiben daher, über den Kapitalismus hinaus, zur Kollektivierung der Verfügungsgewalt und dadurch zur Herstellung der sozialen Freiheit. Die Kausalität dieses Prozesses ist produktiv, nicht mechanisch; sie ist nicht bloß Verschiebung bloßer Quantitäten. [...] Die kausale Notwendigkeit läßt neue Wesen-

heit entstehen. Nach statistischer Logik wäre die ›Negation der Negation‹ einfach die Wiederherstellung der alten Position; wenn aber das Proletariat, die Negation des Kapitalismus zu der Negation seiner eigenen proletarischen Existenz in der sozialen Revolution vorstößt, so hebt es damit nicht nur sich selbst als die Kehrseite des Kapitalismus, sondern vor allem den Kapitalismus auf; dialektisch ist die Negation der Negation die sozialistische Ordnung, etwas Drittes, Neues, Unvergleichbares über Kapitalismus und Proletariat hinaus.« (ebd.: 50)

Die dialektische Entwicklung ist eine notwendige Entwicklung, die konfliktreiche sozialökonomische Spannung in der proletarischen Welt kündigt die werdende sozialistische Gestalt an. Aber anders als Marx ist Heimann der Auffassung, dass dieser dialektische Prozess keinem Endzustand entgegentreibt, in dem keine ausgebeutete Klasse mehr da sei und Freiheit und Gleichheit vollständig erreicht wären. Denn

»es können neue Interessengegensätze auf der künftigen Gesellschaftsstufe als beherrschend gedacht werden, wenn der beherrschende Gegensatz der kapitalistischen Epoche mit dem Kapitalismus versinkt.« (ebd.: 52)

Heimanns Dialektik ist Methode und historisches Bewegungsprinzip zugleich. Dialektik ist für ihn »die Lehre von der schöpferischen Kraft der Geschichte.« (Heimann 1929: 225) Besonders aber und über die Marx'sche Dialektik hinausgreifend wie diese historisch korrigierend ist seine *Dialektik der Angewiesenheit*, auf die ich zentral eingehen werde. Indem der Kapitalismus um seiner Modernisierung und Profitsteigerung willen auf das Soziale angewiesen ist, wohnt dieser Dialektik eine integrative Kraft inne, die sich grundsätzlich von der zerstörerischen Kraft der marxistischen Dialektik unterscheidet. Der Kapitalismus bricht nicht zusammen, sondern wird notwendig sozial durchdrungen.

»Der produktive Charakter des Lebens und der Geschichte schließt Prophezeiungen aus; andererseits kann das Lebendige nicht anders als in seiner Bewegung beobachtet, verstanden und beschrieben werden, und die Bewegung ihrerseits ist auf ein noch nicht erreichtes

Ziel gerichtet und nur durch diese Richtung beschreibbar. Nicht also, daß das Ziel in Zukunft erreicht werden wird, behauptet die Theorie, sondern, daß die gegenwärtige Bewegung in der Richtung auf jenes Ziel vorangeht, ohne daß es denknotwendig wäre, daß sie sich immer in der gleichen Richtung und in gleicher Stärke bis zu jenem Ziel fortbewegt.« (Heimann 1930c: 588)

»Heimanns Weg von seinen frühen sozialpolitischen Schriften über die Theorie des Sozialismus zum System der sozialen Reform ist nicht ohne innere Konsequenz. [...] Er entspricht in dieser Form vor allem seinem Selbstverständnis als Dialektiker. Für dieses ist die Veränderung sozialer Verhältnisse niemals Selbstzweck, sondern nur dann gerechtfertigt, wenn historischer Fortschritt, d.h. das Bewahren von These und Antithese in verwandelter Form auf höherer Ebene in der Synthese wirklich erreicht werden kann.« (Heyder 1982: 86)

Als Heimann Ende der 1920er Jahre sein Hauptwerk »Soziale Theorie des Kapitalismus« abschließt, blickt er zurück auf die sozialökonomische Entwicklung im damaligen Deutschland:

»Die Geschichte hat gerade in Deutschland einen anderen Weg der Sozialisierung beschritten als die in der marxschen Sozialisierungstheorie, einen Weg, der natürlich nur mit den Mitteln der Dialektik beschrieben werden kann.« (Heimann 1929: 225)

Die Ambivalenz des Kapitalismus

Heimanns Kapitalismusbegriff meint den »Kapitalismus als großbetriebliche Herrschaftsorganisation« auf der Grundlage des Privateigentums an den Produktionsmitteln, das die Kapitalherrschaft trägt.

»Die wirtschaftliche Kraft der Kapitalunternehmung, die fortschreitende Verbilligung und Ausweitung ihrer Produktion verschaffte ihr den Erfolg. [...] Sie legitimierte sich durch ihre Leistungen für die allgemeine Güterversorgung.[...] Aber sie unterwarf den Arbeiter einem

fremden Willen, sie vernichtete die soziale Freiheit.« (Heimann 1929: 24)

Heimanns allgemeine Kritik am Kapitalismus bewegt sich erst einmal im marxistischen Rahmen. »Heimanns Kapitalismuskritik ist – hier zunächst noch ganz in der Marx'schen Tradition verbleibend – eine Kritik der Produktionsbedingungen: der Dominanz ökonomischer Zielsetzung, der zunehmenden Größenordnung der Betriebseinheiten und Unternehmungen, des die Arbeitsbeziehungen bestimmenden Herrschaftscharakters, der Sachgüterbesessenheit und der sozialen Folgen kapitalistischer Produktion. Der entwickelte Kapitalismus, das bedarf für Heimann keines weiteren Belegs, reißt den Arbeiter aus seinen überlieferten sozialen Zusammenhängen, raubt ihm jeden Lebenssinn und entwürdigt ihn zu einem ›beliebig benutzbaren Gegenstand‹. Produktion wird zu einer ›bloß technischen Veranstaltung‹, der Arbeiter zu einem bloßen Mittel für den ›Sachzweck der Güterherstellung‹.« (Badura 1980: VII) Heimann selbst akzentuiert vor allem die sozialwissenschaftliche Leistung von Marx:

»Die Marxsche Theorie, die ganz und gar auf die Dynamik der Beziehung zwischen Kapital und Arbeit ausgerichtet ist und daher alles Einzelgeschehen in der sozialistischen Perspektive sieht, ist politisch-soziologische Theorie und als solche z.B. von dem Verfasser in seiner ›Sozialen Theorie des Kapitalismus‹ ohne Abstriche übernommen und angewendet worden.« (Heimann 1930a/1975: 74)

Für Heimann war der Kapitalismus eine gemeinschaftsfeindliche Gesellschaftsordnung, die, wenn sie nicht gezähmt würde, zum Ende der Gesellschaft führen müsse, und dies hätte gerade Marx erkannt. Heimann sah die Gefahr, die vor allem vom Monopolkapitalismus ausgeht, nicht primär in seinem Profitstreben, sondern in seinem Machtstreben. Das kommt uns heute bekannt vor, wenn wir an die transnationalen Konzerne und die Monopolbildung in der Digitalindustrie denken. Heimann kritisiert in diesem Zusammenhang auch die rationalistische Selbsttäuschung des Kapitalismus.

»Der Kapitalismus hält sich an die rationalistische Auffassung, daß Wirtschaft nichts ist als ein vernünftiges Mittel zum Zwecke des Verbrauchs; eine Unternehmung, eine Kombination von Maschinen, Buchführung und Betriebsdisziplin für die Produktion im Dienste des Verbrauchs; [...] Er weiß nichts von seinem eigenen Machtcharakter, von dem Machterlebnis seiner Träger in den rationalen Formen, von der Erfüllung ihres Lebenstraumes durch die tätige Herrschaft über Menschen und Dinge. Wer von den irrationalen Mächten des Lebens weiß, versucht sie in die Gestaltung des Lebens einzubeziehen, ihnen ihren Raum und ihre Grenzen anzuweisen, natürlich immer nur vorläufig, immer bereit, ihren Wandel zu beobachten und ihm elastisch zu folgen, damit sie nicht zerstörend ausbrechen. Der liberale Rationalismus dagegen definiert das Irrationale als das dem Vernunftgesetz der Schöpfung entgegengesetzte und sittlich Verworfenen und sprach auch hier eine Teilwahrheit und somit einen Irrtum aus [...] Die Mächte des Lebens rächen sich an der Hybris des Rationalismus, der das Leben mit bloßer Vernunft zu meistern sich vermaß; sie verfälschen sein Werk in das Gegenteil seiner ursprünglichen Absicht. Aus der Freiheit des arbeitenden Menschen machen sie die Freiheit der Herrschaft über den arbeitenden Menschen, aus dem freien Reigen der zur Harmonie bestimmten Kräfte die Maßlosigkeit der Übermacht, der niemand in den Weg tritt, weil niemand sie als solche erkennt.« (Heimann 1929: 58f.)

Heimann, wie auch schon Marx, hatte im Inneren seiner Kapitalismuskritik ein ambivalentes Verhältnis zum Kapitalismus, der ja gleichsam Voraussetzung und ›Boden‹ der Arbeiterbewegung und des Sozialismus war.

»Die Dialektik wirkt noch in einer anderen Weise: es ist die Produktivität des Kapitalismus, welche die Sozialreform finanziert. Sozialreform kostet Profit, hilft aber wieder Profite zu produzieren.« (Heimann 1963: 161)

Werner Sombart, der führende Kapitalismustheoretiker der vorletzten Jahrhundertwende, drückte diese Ambivalenz wie folgt aus: »Was ver-

langt man denn von einem Wirtschaftssystem: Daß es eine vermehrte Bevölkerung ebenso gut ernähre wie die vorher kleinere Menge? Oder daß es nur der anfangs vorhandenen Bevölkerung ein gleiches Auskommen ermögliche? Zumal für das 19. Jahrhundert ist diese Frage, wie ersichtlich, von besonderer Bedeutung, für ein Jahrhundert, in dem sich die Bevölkerung in Deutschland verdoppelt hat. Ich meine nun: Wenn ein Wirtschaftssystem es fertig bringt, die doppelte Anzahl Einwohner eines Landes nicht nur ebenso reichlich, sondern reichlicher mit »Glücksgütern« auszustatten, wenn es ihm – in Ziffern gesprochen – gelingt, 30 Millionen Menschen mehr zu erhalten, ohne das Existenzniveau der großen Massen wesentlich zu senken, so ist dieses eine Leistung, die beispiellos in der Geschichte dasteht.« (Sombart 1904: 508) »Es ist seltsam, daß man immer gerade aus der ungünstigen Entwicklung der Einkommensverteilung dem Kapitalismus den Strick hat drehen wollen. Ich kann mir denken, daß man ohne viel Mühe ein Sündenregister des Kapitalismus zusammenstellt, groß genug, um gegen dieses Wirtschaftssystem in manchem Herzen Abscheu und Haß zu erzeugen. Der Kapitalismus hat uns die Masse beschert, er hat unser Leben der inneren Ruhe beraubt, er hat uns der Natur entfremdet, er hat uns den Glauben unserer Väter genommen, indem er die Welt in ein Rechenexempel auflöste und eine Überwertung der Dinge dieser Welt in uns wachrief, er hat die große Masse der Bevölkerung in ein sklavenartiges Verhältnis der Abhängigkeit von einer geringen Anzahl von Unternehmern gebracht. Und dafür hat er eines gerade in bewundernswürdiger Weise geleistet: Er hat eine riesig angewachsene Menschenmenge auf das Beste mit Unterhaltsmitteln zu versehen vermocht, er hat gerade das Futterproblem meisterhaft gelöst, besser als irgendeine Wirtschaftsverfassung vor ihm. Stellt man sich auf den Standpunkt der reinen Quantität – und fast alle Beurteiler stehen auf ihm, – so ist der Kapitalismus tatsächlich mit einem Glorienscheine umgeben, aus dem sich mit flammender Schrift die Worte abheben: Dreißig Millionen Menschen mehr!« (ebd.: 509) Aber, aus sozialpolitischer Sicht: »Von dem Zuwachs an Reichtum, den wir ja auf ein Mehrfaches des Bevölkerungszuwachses glaubten ansetzen zu dürfen, ist ein Teil verwandt, um Millionäre oder Millionärsanwärter in größeren Mengen zu züch-

ten. Sicher ist zwischen den Ärmsten und den Reichsten heute ein größerer Abstand als damals, nicht etwa weil die Ärmsten ärmer geworden wären, sie sind vielmehr weniger arm, sondern weil die Reichsten um soviel rascher an Reichtum gewachsen sind.« (ebd.: 503)

Ähnlich Heimann, auch in der Berufung auf Marx. Die technologische Produktivität des großbetrieblichen Kapitalismus soll nicht zer schlagen werden. Nur in einem hochentwickelten Kapitalismus können sich die sozialistischen Kräfte entwickeln und zu ihrer Freisetzung drängen. Schon Marx sah in der Zuspitzung der kapitalistischen Entwicklung die Dramatik des kommenden Umschlags, die Zeit ›reif‹ werden für die zukünftige neue Gesellschaft. Heimann glaubt aber nicht an das historisch unabwendbare plötzliche ›Umkippen‹ des kapitalistischen Systems. Er setzt auf seine Begrenzung durch das Sozialpolitische.

»So wird man immer wieder auf den Weg der Sozialpolitik geführt und sie erweist sich als der demokratische Weg von unten her, da sie den einzelnen Arbeiter so weit als möglich in die Freiheit und Verantwortung mit hinein nimmt, während die plötzliche Vollsozialisierung notwendig über seinen Kopf hinweggeht.« Das ist für ihn »eine Sozialisierung von oben her; es ist herrschaftliche Sozialisierung und es ist fraglich, wie weit das Wort Sozialisierung dann noch anwendbar bleibt.« (Heimann 1929: 228)

Die Eigentumsfrage

Heimann unterscheidet zwischen Individualeigentum, Privateigentum und Kollektiveigentum.

»Von Eigentum ist hier immer im Sinne der tatsächlichen Verfügung über Arbeitsmittel gesprochen, da diese es ist, die die Herrschaft über die Arbeit selbst in sich schließt.« (Heimann 1929: 37)

Deshalb geht es beim sozialistischen Kampf gegen das großbetriebliche Privateigentum an den Produktionsmitteln nicht nur um den Kapitalgewinn, sondern um die Herrschaftsrechte des Eigentums überhaupt.

»Das Eigentum – für moderne Verhältnisse wohl besser GroÙeigentum – verliert seinen Privilegcharakter auch keineswegs durch das Aktienwesen, dem doch eine Demokratisierung des Eigentums nachgerühmt wird. Welches immer das theoretische Wesen der einzelnen Einkommenskategorien sein mag, das zersplitterte Kleineigentum ist in den Aktiengesellschaften stets in der Minderheit, in der Minorität und daher von der Herrschaft über die Arbeit gerade ausgeschlossen. In der Demokratie kann die Minderheit jederzeit Mehrheit werden; in der Aktiengesellschaft bleibt sie Minderheit, wenn nicht die bisherigen Inhaber der Mehrheit selbst einwilligen, Minderheit zu werden.«
(Heimann 1929: 37)

Indem das Privateigentum die soziale Freiheit vernichtet, bedarf es einer sozialen Eigentumsordnung.

»Und so ergibt sich ein doppeltes Bild der Eigentumsordnung in der sozialistischen Welt. Während in der Stadt die kollektive Arbeit kollektiv geordnet werden muß und der Produktionsgewinn zu weiterer Verfügung an diejenige Stelle abgeführt wird, die das Kollektiveigentum verwaltet, bleibt die individuelle Arbeit auf dem Lande individuell geordnet und kann auch einen etwaigen Produktionsgewinn individuell beziehen. Unter den dargestellten Bedingungen ist das ganz ungefährlich, weil niemand seinen Produktionsgewinn zur Errichtung eines unrentablen ländlichen Großbetriebs verwenden kann, und es ist nur gerecht, weil auch der städtische Arbeiter durch seine Beteiligung am städtischen Kollektiveigentum einen Einkommenszuwachs über seinen bloßen Arbeitsverdienst hinaus genießt.«
(Heimann 1932: 47)

»Die kapitalistisch-industrielle Entwicklung hat den Arbeitenden von seiner handwerklich-kleinbetrieblichen Arbeitsgrundlage losgerissen, hat ihn durch die überlegene Konkurrenz des Betriebs enteignet

und den eigentumslosen Arbeiter in den betrieblichen Verfügungs-
 bereich des Kapitals eingeordnet; das Einzeleigentum am Großbetrieb
 verleiht die Verfügungsgewalt über die ohne Eigentum darin Arbei-
 tenden – dies ist die Definition des Privateigentums. Im Bauerntum,
 in der Landwirtschaft ist die ganze Entwicklung von dem Einzelei-
 gentum eines für sich selbst Arbeitenden zu der kapitalistischen
 Spaltung von Privateigentum und Eigentumseinheit ausgeblieben
 [...] Damit fehlt aber in der Landwirtschaft von vornherein der Ansatz
 der Entwicklung, die über den kapitalistischen Großbetrieb zum
 Gemeineigentum hinführt; es fehlt die betriebliche Kollektivarbeit,
 die in der Form des Kollektiveigentums eine ihr gemäße Verfassung
 fordern würde; es fehlt die Trennung von Arbeit und Eigentum und
 die Ausbeutung der Arbeit durch das Eigentum. Arbeit und Eigentum
 sind im Bauernbetrieb von vornherein vereinigt auf individueller
 Grundlage, weil das produktiv ist. Das Bauerntum findet sich in der
 grundsätzlich richtigen Verfassung, die der Sozialismus für die anders
 gelagerten städtischen Produktionsverhältnisse erst schaffen muß.«
 (ebd.: 46f.)

Nicht nur in Bezug auf die Bauern, sondern auch angesichts der Ent-
 wicklung eines neuen Mittelstandes (s.u.) wendet sich Heimann gegen
 die orthodoxe marxistische Lehre, nach der der Mittelstand dem Ver-
 schwinden entgegen gehe, wo er doch gerade im ersten Drittel des 20.
 Jahrhunderts deutlich wuchs und sich ausdifferenzierte. »Das Phäno-
 men, das anzeigt, wo die marxistische Orthodoxie den Sinn der Wirk-
 lichkeit verfehlt, ist der Mittelstand«, der seine Existenz und prekäre
 Lage »weder in der marxistischen noch in der liberalistischen Lehre
 überzeugend interpretiert fand. Bei diesem Mittelstand, der entgegen
 der marxischen Doktrin nicht verschwunden, sondern sogar zum Teil in
 neuen Formen nachgewachsen war, ist Individualeigentum kein Aus-
 beutungseigentum, sondern Voraussetzung wirtschaftlicher Freiheit.«
 (Ortlieb 1975: 10)

Reichtum und Macht

Der dem Kapitalismus immanente Konflikt zwischen *Grenzenlosigkeit* und *Begrenzung* lässt sich – wie schon von Sombart angesprochen – auch für Heimann über die Entwicklung des *Reichtums* in unserer Gesellschaft thematisieren. Die sich längst abzeichnenden Polarisierungstendenzen zwischen Armut und Reichtum deuteten schon damals auf eine neue Qualität der Reichtumsentwicklung hin, die inzwischen noch gesteigert ist mit den Möglichkeiten der Kapitalzirkulation und Kapitalakkumulation im globalisierten Kapitalismus, die nicht nur die Grenzen nationaler Geld- und Steuerpolitik gesprengt haben, sondern auch die politische Verfassung der westlichen Staaten angreifen. Heimann dazu:

»Eine unverantwortliche Macht und die sozialen Ungleichheiten, die durch zu großen Reichtum entstehen, sind mit dem demokratischen Geist nicht vereinbar.« (Heimann 1954: 43)

Die Eigendynamik des Geldes tritt hervor: »Geld ist weit mehr als ein bloßes Medium zur Kommunikation güterwirtschaftlicher Dispositionen. Es ist nicht nur Tauschmittel, sondern Vermögen und Kapital. Als solches verleiht es Macht und Einfluss, ist Objekt der Begierde, es ist nicht nur Mittel, sondern Zweck des Handelns. Eine kapitalistische Wirtschaft folgt nicht nur der Logik eines geldvermittelten Gütertausches, sondern der Gütertausch ist seinerseits lediglich ein funktionales Zwischenspiel in einem selbstreferenziellen Prozess der Geldvermehrung.« (Deutschmann 2002: 57) ›Unendlich viel‹ Geld ist heute – in der Mentalität der neokapitalistischen Ökonomie – zum Medium von Konkurrenz und Durchsetzung und zum Maßstab des Erfolgs geworden. Indem diese freigesetzte Gier nach Geld nicht mehr sozial rückgebunden ist, suggeriert Reichtum Nicht-Angewiesenheit auf das Soziale, denunziert das Sozialpolitische als Ideologie.

Schon Georg Simmel hatte in seiner »Philosophie des Geldes« (1904) die These aufgestellt, dass das Geld – neben der Macht und so auch mit ihr verbunden – *das* Medium ist, das vor allem dann keiner Sättigungsgrenze unterworfen ist, wenn es abstrakt wird, wenn es schließlich so-

zial entbettet ist. Heimann differenziert diesen Erklärungszusammenhang aus:

»Das Machtmotiv aber ist nicht erschöpfbar [...]. Natürlich kann sich der Machttrieb abstumpfen, aber nichts in ihm deutet logisch auf seine allmähliche Erschöpfung. Und dies ist von grundlegender Wichtigkeit für das Verständnis des Kapitalismus. Anders läßt sich der unersättliche Profithunger, der doch schließlich das System in Gang hält, nicht erklären. Der triviale Lehrsatz über ökonomischen Wert sagt, daß, indem unsere Güterausstattung zunimmt, jeder Zusatz weniger zusätzliche Befriedigung bringt: die Befriedigung aus dem wachsenden Ganzen wächst nicht proportional der Menge, und früher oder später ist völlige Sättigung erreicht, wo der Zuwachs an Befriedigung Null ist und negativ zu werden droht. Aber soll man sich auf Verbesserung und Expansion einlassen, wenn die zusätzliche Mühe solcher organisatorischer Arbeit keinen Lohn an zusätzlicher Befriedigung bringt? D.h., wenn Profit zum Verzehr bestimmt wäre, so könnte die Profitgier niemals unerschöpflich sein, und der Kapitalismus würde umso eher zum Stillstand kommen, je erfolgreicher er ist. Ganz anders im Falle der Machtgier. Profit geht entweder in Luxusgüter oder in Investitionen, die Macht über Menschen und Dinge sind: Lohnkapital und Sachausrüstung zur Produktion von mehr Macht. Denn es gibt niemals zu viel oder genug Macht, während es eine natürliche physische Grenze für den ausschweifenden Verbrauch gibt. Man könnte die ökonomische Wertlehre beinahe umdrehen und sagen, daß bei geringer Macht nur wenig weitere Macht gewünscht wird, während ein Mann umso mehr Macht begehren wird, je mehr er schon hat.[...] Die Gleichsetzung des Profitinteresses mit dem Willen zur Macht ist dem offiziellen kapitalistischen Rationalismus, wie er von Smith und dem Zeitalter der Aufklärung herkommt, unbekannt und unverständlich. Macht wird als irrational verdammt. [...] Der Machttrieb bleibt so hinter dem offiziellen Rationalismus verborgen.« (Heimann 1963: 96f.)

Indem diese freigesetzte Gier nach Geld heute nicht mehr sozial rückgebunden ist, sondern einer digitalen Akkumulationslogik folgt, muss

eine sozial eingebettete Kritik an der Grenzenlosigkeit dieses Reichtums und seiner Verdichtung zu unüberschaubaren Machtkonstellationen stumpf bleiben. Sie scheint nicht mehr sozial transformierbar, wird eher als ›Sozialneid‹ psychologisiert und pathologisiert und ist damit dem sozialen Konflikt entzogen.

Auch wenn Superreiche Stiftungen finanzieren und Wohltätigkeitsfonds organisieren, so agieren sie nicht sozialpolitisch, sondern im privaten Belieben, auch wenn sie es sozialetisch legitimieren. Ihr Status der Nichtangewiesenheit nimmt sie aus der sozialpolitischen Dialektik heraus, sie stehen nicht unter dem Druck, an den kapitalistischen Strukturen etwas zu ändern, ihre Wohltätigkeit generiert keine sozialen Rechte für die mit Wohltätigkeit Bedachten. Die Akkumulationslogik ihres Reichtums ist gegenüber Nachhaltigkeit indifferent, mit allem kann spekuliert werden, ob das nun Nahrungsmittel, Güter des Gemeinen Eigenen, Rohstoffe oder soziale Infrastrukturgüter sind. Macht und Grenzenlosigkeit des Kapitalismus werden im Monopol noch weiter überzogen.

»Der herrschaftliche Sinn des Kapitalismus wird durch das Monopol verstärkt; privatwirtschaftlich ist das Monopol das legitime Mittel des Strebens nach Gewinn und Macht.« (Heimann 1929: 141f.)

Später wird Heimann seinen Machtbegriff erweitern indem er zeigt, wie Macht zur Struktur wird und sich verselbstständigt.

»Während die Unternehmung alten Stiles einen Herren hatte, der als Person für jeden sichtbar war, dessen Entscheidungen aber streng im Geheimen gefasst oder doch jedenfalls jeder ernsthaften Diskussion durch die Mitarbeiter entzogen waren, steht die Unternehmung neuen Stiles unter der kollektiven Herrschaft einer Reihe von obersten spezialisierten Amtsträgern, deren Zahl durch Kooptation aus dem zweiten oder dritten Rang ihre Untergebenen stabil gehalten oder vermehrt wird. [...] Sogar für die Leute an der Spitze ist der Kapitalismus nicht mehr Freiheit. [...] Diese kollektive Macht ist jedenfalls Macht und hat Gewalt über Menschen und Dinge. Daß sie sich von der privaten Macht des Eigentums unterscheidet, hat niemand anderes als

Marx entdeckt. Ihm erschien diese Änderung als eine große Erleichterung für den Übergang zum Sozialismus oder vielmehr als die erste ernsthafte Möglichkeit für einen solchen Übergang.« (Heimann 1963: 202)

Im heutigen, digitalen Kapitalismus ist eine qualitativ neue sozialökonomische Konstellation entstanden. Das spekulative Finanzkapital hat in der Dynamik der Globalisierung seine Eigenkraft und Eigenmacht erhalten und entfaltet. Es hat seinen eigenen globalen Markt, entwickelt eine entsprechende ökonomische Macht im nun weltweiten Investitionsspiel und lenkt die Ströme der multinationalen Kapital- und Unternehmenskonzentrationen. Dabei entfaltet es seine spezifische Akkumulationslogik, die sich gegenüber den konkreten Wirtschaftsprozessen längst verselbstständigt hat. ›Plötzlich‹ tritt Reichtum als weltweit operierender ökonomischer und politischer Machtfaktor hervor, löst sich aus seinen sozialstaatlichen und normativ-kulturellen Fesseln und beansprucht in der Sachlogik des neuen Kapitalismus – zirkulierendes und grenzenlos verfügbares Kapital als die die Arbeit übertrumpfende Produktivkraft – seine uneingeschränkte Geltung. Dabei entwickelt sich eine sozialpolitische und psychologische Brisanz, die das sozialstaatliche Gleichgewicht, in das Reichtum bisher eingebunden war, dramatisch zu gefährden droht. Die Sombartsche Formel, nach der der Reichtum – auch wenn er mit der industriekapitalistischen Modernisierung überproportional wächst – sich letztlich darin legitimiere, dass er im Kontext der Vermehrung der Produktivität und der damit einhergehenden Hebung des Wohlstands aller doch eine sozialintegrative Funktion habe, ist brüchig geworden. Indem die Kapitalakkumulation die technologischen Rationalisierungsprozesse beschleunigt und Produktivität auf Kosten der Arbeit erhöht, wachsen die Kapitalgewinne, ohne dass eine entsprechende gleichgewichtige Vermehrung und Hebung der Arbeit damit einhergeht.

Heimanns Machtanalyse muss also hin zur Hypothese der *doppelten Entgrenzung* des Zusammenspiels von Profit und Macht erweitert werden. Seine Grundhypothese vom Profit als Mittel zur Erlangung von Macht bleibt. Er blickte aber auf eine Zeit, in der die kapitalistische

Macht sozialpolitischen Bindungen und der Gegenmacht sozialer Bewegungen unterlag. Mit der sozialen Entbettung und der Entgrenzung des digitalen Kapitalismus hat sich Macht von den sozialen Relationen gelöst, ist global ›fluide‹ geworden (vgl. Bauman 2003). Das macht das Machtstreben heute noch weniger fassbar als zu früheren Zeiten. In seinem letzten großen Buch »Soziale Theorie der Wirtschaftssysteme« unterstreicht er nochmals seine frühere Macht-Profit-Theorie:

»Das Machtmotiv aber ist nicht erschöpfbar, wie die bloßen Gewohnheiten als Überbleibsel früheren Glaubens es wohl sind. Natürlich kann sich der Machtbereich abstumpfen, aber nichts in ihm deutet logisch auf seine allmähliche Erschöpfung.« (Heimann 1963: 96)

Der Mensch als Ware

»Ist die geschäftliche Lage für den Arbeiter auch nicht unabänderlich schlecht, so ist doch der Tiefstand seines Einkommens nur in engen Grenzen behebbar, weil die ›Ware‹, die er anzubieten hat, die häufigste überhaupt und der Preis daher der geringste ist. Wer sonst nichts besitzt, ist doch Eigentümer seiner Person und d.h. wirtschaftlich gesprochen: seiner Arbeit und findet sich auf ihren Verkauf als einzige Quelle seines Unterhalts angewiesen. Daher der dauernde Druck der Marktlage auf den Preis dieser häufigsten Ware; daher die Kraft, mit der die nüchterne Interessenabwägung den Arbeiter in die Klassenfront einreihet, da sie sich ihm als das gegebene Mittel zur Verbesserung der Marktlage bietet.« (Heimann 1927: 21)

Der Arbeiter wird also als ›Marktware‹ behandelt.

»In der guten Konjunktur wird der Arbeiter angeworben, in der schlechten wird er entlassen, genau wie in der guten Konjunktur Rohstoffe zur Speisung der Maschine gekauft werden und in der schlechten ihr Ankauf eingeschränkt oder unterbrochen wird. Arbeit und Rohstoffe kosten Geld, diese Kosten werden dann aufgewendet, wenn sie sich rentieren, wenn also der Erlös aus der Verwendung

der Arbeit den Kostenaufwand für ihre Beschaffung übersteigt; fällt der Erlös, so wird der Ankauf eingestellt. [...] Als ein Kostenelement also, nicht als ein Glied der Gemeinschaft, findet sich der Arbeiter behandelt; die Ungeborgenheit seines Daseins in dem wilden Spiel der Konjunkturen macht ihn zu einem unsteten, friedlosen, argwöhnischen Menschen.« (ebd.: 32)

In der weitergehenden These, nach der, wenn die Arbeit als Ware behandelt wird, auch der Mensch zur Ware gemacht wird, bezieht sich Heimann auf Hugo Sinzheimer, den Begründer des modernen Arbeitsrechts. Dieser hatte den entsprechenden Basissatz formuliert: »Die Arbeit ist der Mensch selbst im Zustande des Wirkens.« (Sinzheimer 1927: 8) Diese Erkenntnis muss, so Heimann, dem Kapitalismus fremd sein:

»Wie der Produzent als Produzent lebt, was er in seiner Arbeit erlebt, ist eine dem wirtschaftlichen Rationalismus unzugängliche Frage; es ist die soziale Frage, die Frage des Lebens. Sie ist in dem reinen Kapitalismus genauso unbekannt wie seinem theoretischen Abbild, der Nationalökonomie.« (Heimann 1929: 27f.)

Darin steckt der Marx'sche Entfremdungsbegriff aus der Grundthese des Widerspruchs von Arbeit und Kapital, der von Heimann in dem Sinne zugespitzt wurde, dass die Arbeit und damit der Mensch, der nur über sie seine Humanität und Sozialität entwickeln kann, nach kapitalistischer Logik *Ware* ist und bleiben wird. Heute erleben wir geradezu eine Verkehrung: Der moderne Mensch soll sich demnach in der Ware erfüllen. Aber nicht nur der Konsum bringe Erfüllung, sondern auch eine von sozialen Hindernissen wie Geschlecht, Rasse und Klasse befreite, in diesem Sinne sozial entbettete abstrakte Arbeit biete eine gestaltbare Welt, in der der qualifizierte Mensch aufgehen könne. So wird der Marx'sche Entfremdungsbegriff von der neoliberalen Fraktion in das Inventar der ›alten‹ Industriegesellschaft verwiesen. Doch Entfremdung ist weiterhin da: in der fehlenden Mitbestimmung, im Arbeitsplatzrisiko, in prekären Arbeitsverhältnissen. Während die neoliberale Ideologie Entfremdung vor allem für die qualifizierten Erwerbs-

arbeitsbereiche leugnet, sind ihr die prekär Beschäftigten in den gesellschaftlichen Zwischenwelten voll ausgesetzt.

Der Klassenkampf als konflikt-dynamische Konstellation

»Die Verbindung mit dem Klassenkampf verstrickt den Sozialismus in eine scheinbare Problematik und bewirkt, daß viele Sympathien, die ihm als Sozialismus, als gemeinschaftlich geordnetem Leben entgegengebracht werden würden, ihm als einem Klassenkampf vorenthalten bleiben. Denn Sozialismus bedeutet Verbundenheit, Klassenkampf aber bedeutet Trennung und Verfeindung. Und doch sind die beiden entgegengesetzten Ideen in dieser paradoxen Weise verknüpft. [...] Der Klassenkampf ist seinem Wesen nach nicht eigentlich auf ein geistig festgestelltes Ziel gerichtet und zu seiner Verwirklichung bestimmt; er ist eine reaktiv-emotionale Bewegung, die unter dem Druck gewisser typischer Erlebnisse unmittelbar aus den Trieben und Leidenschaften der Menschen hervorbricht. Karl Marx, den viele Gegner für den Klassenkampf verantwortlich machen wollen, hat ihn in Wahrheit vorgefunden und gewiss auch umgedeutet und durch die Gewalt dieser Deutung umgeformt; er hat ihm eine Theorie gegeben und durch diese Theorie auf die Gestaltung der Praxis zurückgewirkt – aber erdacht hat er ihn so wenig, wie man Leidenschaften und Ausbrüche der Not erdenken und schaffen kann. Dies ist übrigens seine eigene Auffassung gewesen.« (Heimann 1926: 7f.)

Den Klassenkampf begreift Heimann nicht nur als Reaktion auf die exklusive Macht des Privateigentums und den damit verbundenen Ausschluss der Arbeiter von den Produktionsmitteln, sondern vor allem auch als »seelische Reaktion«. Die Arbeiter spürten, dass sie nur Ware, »Kostenelement der Wirtschaft« waren (ebd.: 29). Dazu komme, dass die moderne Technikentwicklung die »schaffenden Menschen aus dem Auge verloren hat. Nur auf den Verbraucher, den mit Gütern auszustatten, ist es hier abgesehen, ganz ohne Rücksicht auf die Entstehungsart

dieser Güter« (ebd.). So kommt es insgesamt zum Ausschluss der Proletarier aus der Gemeinschaft, was für Heimann ein entscheidendes Element kapitalistischer Macht ist.

Der Klassenkampf führt für Heimann, im Gegensatz zu der marxistischen Sichtweise, nicht zum revolutionären Bruch, sondern – das ist seine »dialektische Paradoxie« – zu neuen Formen der Emanzipation der Arbeiterschaft und der Begrenzung des Kapitalismus. Denn vor allem ist es die Grenzenlosigkeit der kapitalistischen Macht und Willkür, die nach seiner Meinung begrenzt werden muss:

»Der Machtwille ist grenzenlos und wirkt ins Grenzenlose. Das Grenzenlose aber darf mit dem Unendlichen nicht verwechselt werden. Es ist das Gegenteil davon. Das Grenzenlose auf dieser Welt sprengt die immer begrenzten Formen, durch welche die Teilerscheinungen unseres Lebens in einen großen und übergreifenden Sinnzusammenhang eingefügt werden und in denen sie ihren Anteil an dem unbedingten und letzten Sinn erfahren, an Gott. Das Grenzenlose zerreißt den Zusammenhang und Sinn des Lebens und entfaltet in diesem Ton jene unheimliche und ekstatische Wucht, die wir als dämonisch bezeichnen, in der dieselben schöpferischen Kräfte lebendig sind wie in dem geheiligten, sinngeformten Leben, aber nun im Schaffen zugleich explosiv ausbrechen und zerstörerisch gewendet sind.[...] Wenn das Bewusstsein der eigenen Geltung nicht im inneren Gewicht gesucht wird, sondern in dem Umfang des äußeren Kommandobereichs, so werden zwar gewiss die Wirtschaftsmethoden fortgesetzt verbessert und den Unternehmungen immer gewaltiger Kapitalmassen zu wirksamerer Güterherstellung zugeführt. Zugleich aber ist die denkbar schärfste Hemmung in den Betrieb eingeschaltet. Denn Machtausübung geschieht nicht nur durch ein Subjekt, sondern an einem Objekt. Wo Herrscher sind, müssen Beherrschte sein. Und wo ein Mensch seine Herrschaft zu genießen wünscht, da müssen andere Menschen dazu erniedrigt sein, im zu solcher Erfüllung seines Daseins zu verhelfen. Nicht die Hierarchie im Betriebe ist an sich ein Unglück. Sie ist für jede arbeitsteilige, kooperative Wirtschaftsweise eine bloße Notwendigkeit: wo viele Menschen Hand in Hand arbei-

ten, muß der Gang der gemeinsamen Arbeit einheitlich geordnet und durchgeführt werden. [...] Wohl aber besteht die Gefahr, daß sie unabhängig von den sachlichen Notwendigkeiten und weit über deren Grenzen hinaus dazu mißbraucht wird, einem Menschen das Gefühl menschlicher Erhöhung zu verleihen und die Mitarbeiter des Betriebes zum Schemel seiner Füße zu erniedrigen.« (ebd. : 37f.)

Der Klassenkampf bedeutet damit für Heimann nicht einen Bruch mit der Gesellschaft, sondern einen Weg zur Integration der Arbeiterschaft bei Abbau oder zumindest Begrenzung der kapitalistischen Herrschaft. Er versteht ihn als besondere, dem Kapitalismus zugehörige Form des gesellschaftlichen Konflikts. Denn der Klassenkampf ist nicht eine Endstufe, sondern eine Zwischenstufe hin zum Sozialismus. Dieser erfüllt sich für Heimann im Sozialpolitischen, das den Kapitalismus begrenzen und damit die willkürliche Ausbeutung der Arbeiter auflösen kann. In dieser Dialektik – Begrenzung versus Emanzipation hin zum Sozialismus – erhält der Klassenkampf seine integrative Qualität. Schon Georg Simmel hat diese dialektische Spannung des Konflikts dahingehend beschrieben, dass er »eine Synthese von Elementen ist, ein Gegeneinander, das mit dem Füreinander unter *einen* höheren Begriff gehört.« (Simmel 1908: 247) *Integration durch Konflikt* bedeutet aber nun nicht, dass – gleichsam als Resultat – gesellschaftliche Harmonie eingekehrt sein muss. Vielmehr ist unter Integration ein Zustand zu verstehen, der in der Regel dadurch gekennzeichnet ist, dass grundlegende Gemeinsamkeiten deutlich, Interessengegensätze aber nicht aus der Welt geschafft werden. Der Kapitalismus versucht weiter – bis heute – den Menschen auszubeuten, die Arbeitnehmer*innen müssen weiter und immer wieder um ihre Emanzipation kämpfen. Die Gegensätze sind also – eben im Sinne dieser Dialektik – weiter vorhanden, aber so in einen übergreifenden Zusammenhang eingebunden, dass nicht ihre Gegensätzlichkeit, sondern das Prinzip des *Aufeinanderangewiesenseins* gesellschaftlich wirksam wird. Das ist der Kern der Argumentation Heimanns, wenn er betont, dass der Kapitalismus zwar sozial gezähmt werden kann, sich in seinen Grundprinzipien aber nicht verändert hat und die soziale Idee immer wieder neu entfacht werden muss.

In dieser Argumentation ist deutlich geworden, dass der Konflikt ein Medium moderner Vergesellschaftung darstellt. In seiner dialektischen Struktur und der daraus resultierenden Bewegungsdynamik verflüssigt er nicht nur Interessengegensätze, sondern auch die damit verbundenen Herrschafts- und Machtstrukturen. Die Abwesenheit des gesellschaftlichen Konflikts hingegen setzt Herrschafts- und Machtstrukturen in ihren eindimensionalen Abhängigkeitsrelationen frei. Damit beweist sich die politisch-soziale Konflikttheorie auch als Herrschafts- und Machtkritik. Gleichzeitig gilt die Anerkennung des gesellschaftlichen Konflikts als Voraussetzung für die Entwicklung von politischen Emanzipations- und Partizipationsprozessen.

Die soziale Idee

Das *Grundprinzip des Sozialen* – so verstehe ich Heimann heute – besteht darin, den Menschen in seiner Würde und Gemeinschaftlichkeit in ökonomisch-gesellschaftlichen Spannungsverhältnissen zur Geltung zu bringen. »Zur Geltung bringen« bedeutet, dass der Mensch in seinen Freiheitsrechten, seinen individuellen Befähigungen und sozialen Handlungsmöglichkeiten sowie deren institutionelle Absicherungen in den Mittelpunkt gestellt wird. »In Spannung« bedeutet, dass sich das Soziale immer in Konflikten herausbildet und sich historisch auch so herausgebildet hat. Eine Theorie des Sozialen muss deshalb konflikttheoretisch angelegt sein. Grundlegend ist dabei der Konflikt zwischen Mensch und Ökonomie, also zwischen menschlicher Autonomie und Integrität und der wirtschaftlichen Definition des Menschen als Kosten- und Marktfaktor. Heimann sah in der Erfahrung von der »dem Kapitalismus eigentümlichen Erniedrigung des Arbeiters« eine Quelle der Entwicklung der sozialen Idee (Heimann 1929: 111).

»Die Durchsetzung der Idee geschieht durch die gestaltende Kraft der Menschen, in denen sie lebt und deren historische ›Natur‹ dazu drängt, das Leben auf die ihnen gemäße, in der Idee ausgedrückte Weise zu gestalten. Das Interesse und die Idee sind in diesem Sinne

geradezu dasselbe: der Lebens-, Freiheits- und Gestaltungsdrang in den Menschen.« (Heimann 1929: 100) »Die Idee macht die Kraft und den Sinn der lebendigen Gestalt aus, ist aber eben darum auch an die lebendige Gestalt gebunden; sie ist real, dynamisch, lebendig, aber eben darum von beschränkter historischer Geltung. So lebt das aufsteigende Leben der Arbeiterbewegung aus der ihr eingeborenen Idee der Arbeitswürde; so wird die Idee der Arbeiterwürde durch die Arbeiterbewegung real und drängt zur Wirklichkeit [...] Wenn die Durchsetzung der Idee dem Interesse der Sozialgestalt entspricht, so deswegen, weil die Idee ihr eingeboren ist. Die Idee ist nicht idealer, d.h. rein gedanklicher Natur, sie hat eine Existenz von höchst massiver Realität: sie ist das innere Leben, die kämpfende und gestaltende Kraft der Menschen, in die sie hinein gesenkt ist, und sie ringt sich mit ihnen und durch sie empor.« (Heimann 1929: 98f.)

Die soziale Idee speist sich in diesem Zusammenhang zum einen aus der gemeinschaftlichen Erfahrung der Ausbeutung der Arbeiter durch die kapitalistische Wirtschaft, zum anderen aus der zunehmenden Erkenntnis der Angewiesenheit des Kapitalismus auf das Arbeitsvermögen der Menschen. Auch dies ist eine gemeinschaftliche Erkenntnis.

»Die soziale Idee geht in ihren grundlegenden Sätzen von der dem Kapitalismus eigentümlichen Erniedrigung des Arbeiters aus; sie ruft seine rechtliche Freiheit auf [...], damit er die volle und wirkliche Freiheit erkämpfe; die Freiheit zur Ordnung des Arbeitslebens nach den eigenen Wertvorstellungen und unter der eigenen Verantwortung des arbeitenden Menschen. Die soziale Idee lehrt den Arbeiter, daß niemand die Freiheit für ihn erkämpft, wenn er es nicht selbst tut.« (ebd.: 131)

Die zweite Quelle der sozialen Idee, mit der ersten verbunden und diese strukturierend, ist die zunehmende Bildung des Arbeiters im Prozess der Modernisierung der Wirtschaft. Damit kommt das Humane über die soziale Idee notwendig in die kapitalistische Gesellschaft hinein und führt zur Erweiterung nicht nur der materiellen, sondern auch der sozialen und kulturellen Lebensmöglichkeiten der Arbeiterschaft.

Die soziale Bewegung

»Aufhebung der sozialen Unfreiheit ist die Tendenz der sozialen Bewegung, die die rechtliche Freiheit benutzt, um aus ihr die sozialen Folgerungen zu ziehen. In Hegelscher Art gesprochen: aus der einheitlichen Konzeption des Wirtschafts- und Soziallebens im liberalen Programm entwickelt sich der kapitalistische Widerspruch zwischen der Wirtschafts- und der Sozialsphäre und nimmt reale Gestalt an in der Aufgipfelung zum Monopolismus hüben und zur sozialen Bewegung drüben; der Ausgang des Widerstreits ist nicht zweifelhaft, wenn Freiheit das Ziel der Geschichte ist, oder sie müßte die Freiheit der Unterwerfung meinen. Besser aber: die irrationale Dynamik der wirtschaftlichen Rationalität hat unversehens die herrschaftliche Organisation erzeugt und will sie extensiv und intensiv ausbauen; die Dynamik des Freiheitswillens kämpft darum, die Freiheit zu organisieren.« (Heimann 1929: 85f.)

»Man kann die soziale Katastrophe, die der Kapitalismus bedeutet, durchaus als ein Heraustreten der Freiheit aus der gleichgewichtigen Spannung zur Gemeinschaft, also recht eigentlich als eine Überspannung der Freiheit auf Kosten der Gemeinschaft bezeichnen und so die Zerstörung der Freiheit aus der Zerstörung der Gemeinschaft ableiten. Dann würde sich als unmittelbares Ziel der sozialen Bewegung Herstellung der Gemeinschaft ergeben, wofern nur der entgegengesetzte und grundsätzlich nicht minder verhängnisvolle Fehler vermieden wird, die diskreditierte persönliche Freiheit zu mißachten und auf ihre Kosten die Gemeinschaft zu überspannen, wie dies auf verschiedenartige Weise in Russland und in Italien geschieht und entsprechend auch bei uns angestrebt wird. Die soziale Freiheitsordnung ist nach ihrem Begriff und der Art seiner Gewinnung aus dem Gegensatz zur »natürlichen Freiheit« das Gleichgewicht zwischen Freiheit und Gemeinschaft; in dem Teilwort »Ordnung« und in dem Beiwort »sozial« liegt das gemeinschaftliche Element, die Einordnung der individuellen in die gemeinschaftliche Freiheit.« (ebd.: 112f.)

Barrington Moore, der die historische Entstehung vergangener sozialer Bewegungen unter dem Aspekt ihrer jeweiligen gesellschaftlichen Freisetzung analysierte, charakterisiert die Arbeiterbewegung wie folgt: »Die spontanen Vorstellungen (waren, d. A.) hauptsächlich rückwärts gewandt. Es waren Versuche zur Wiederbelebung einer sozialen Bindung, die verletzt worden war. [...] Die Arbeiter wußten weit eher, was sie *nicht* wollten, als was sie *wollten*.« (Moore 1987: 627f.) Der transformativen Kraft der Intellektuellen sei es schließlich zu verdanken, dass sich das Unbehagen und Leiden an der bestehenden Ordnung in ein Bild und schließlich in einen begründeten Willen zur gesellschaftlichen Veränderung über eine Arbeiterbewegung durchsetzen konnte.

Heimann beschreibt dies erst einmal ähnlich:

»Die feudalen Bindungen, die der großen Masse des Volkes auferlegt gewesen waren, hatten zwar längst dem Wurm der Zersetzung und Entartung Einlass gewährt, und es bedarf nicht des Bauernkrieges, um zu erkennen, daß der Druck stärker auf den Menschen lastete als Schutz ihnen zugute kam. Aber immer war doch bei allem Druck und aller Ausbeutung noch ein Rest des Schutzes vorhanden; und als der Sturm der Revolution das kümmerliche Obdach einstürzen ließ und die Masse der besitzlosen Menschen auf den ›freien Markt‹ warf, auf dem sie ›selbstverantwortlich‹ für ihr Fortkommen sorgen sollen, ohne daß jedoch die Methoden dazu erlernt hatten, – da verklärte sich die Vergangenheit in ihrer Erinnerung: die Sehnsucht nach der kümmerlichen Geborgenheit in einer noch so entarteten Gemeinschaft ist historisch die eigentliche Triebkraft der frühesten Klassenkämpfe, sie muß es sein. Nicht zufällig sind ja auch die frühesten Vorstöße der Sozialpolitik, die frühesten Bestrebungen, den schutzlos auf den Arbeitsmarkt geworfenen Proletariern Hilfe zu leisten, gleichfalls reaktionär gerichtet [...]. In allen frühen sozialpolitischen Gesetzen wird die Fiktion aufrechterhalten, daß man sich noch in den alten, längst verschwundenen Ordnungen bewege, daß es sich um ›Meister‹ und ›Gesellen‹ statt um Unternehmer und Lohnarbeiter handle.« (Heimann 1927: 12)

Dann differenziert er weiter:

»Die »soziale Idee ist in den verschiedenen Gruppen der Arbeiterschaft einfach auf verschiedene geistig-soziale Tatbestände aufgetroffen und hat in ihnen verschieden starke Empfindlichkeiten vorgefunden; sie hatte in verschieden starkem Grade die Möglichkeit, die Menschen zu ergreifen und zu formen, je nachdem ob sie in einem ausgelieferten und verödeten Geistesraum wie in ein Vakuum gierig eingesogen wurde, oder ob sie sich mit Resten anderer Geistesinhalte auseinandersetzen und verbinden mußte. Für die überragend größte Gruppe der Arbeiterschaft gilt das erste, und das ist ein Beweis dafür, daß der Kapitalismus auch an den Arbeitern ganze Arbeit geleistet, sie aus allen überlieferten Zusammenhängen gerissen, ihnen jeden Lebenssinn geraubt, sie wie einen beliebig benutzbaren Gegenstand behandelt hat. Dem Radikalismus der kapitalistischen Erfahrungen entspricht der Radikalismus der sozialen Idee, nicht nur in dem politischen Sinne eines entschiedenen und rücksichtslosen Willens zu ihrer Verwirklichung, sondern zugleich im Sinne eines durch keine anderen Geistesinhalte eingeschränkten Bekenntnisses zu ihr – das erste folgt aus dem zweiten. Wo der Kapitalismus ganze Arbeit geleistet hat, reicht die Erinnerung des Arbeiters und der Arbeiterfamilie über den Kapitalismus hinaus nicht zurück. oder äußerstenfalls erzählt sie von Dingen, zu denen es durch Phantasie und Erbanlage, aber nicht aus der lebendigen Erfahrung einen Zugang gibt. Der erste Schöpfungstag ist für den kapitalistischen Arbeiter die Entstehung des Kapitalismus, und seine historische Erinnerung berichtet ihm von unaufhörlicher Not von einer großen und leuchtenden Verheißung am Anfang von der rechtlichen Freiheit als dem Beginn der tatsächlichen Freiheit.« (Heimann 1929: 105f.)

Soziale Idee und soziale Bewegung

»Die soziale Bewegung ist der soziologische Körper der sozialen Idee, die soziale Idee ist die Seele der sozialen Bewegung, in sie hineingeboren und durch sie lebendig und wirkend. Die Menschen der sozialen Bewegung müssen an dem Orte, an den die Geschichte sie gestellt hat,

die Verwirklichung der sozialen Idee wollen. Freiheit, Würde und Gemeinschaft der arbeitenden Menschen mit allen Bedingungen dafür und allen Folgerungen daraus; eben weil sie dies wollen müssen, darum bilden sie die soziale Bewegung als das Machtinstrument der in ihnen lebenden Idee und verwirklichen die Idee schrittweise im Kampf mit dem Kapitalismus. Der Kapitalismus muß diese ihm wesensfremde Verwirklichung zulassen, er muß sich also Sozialpolitik aufzwingen lassen, weil er auf die Menschen der sozialen Bewegung angewiesen ist.« (Heimann 1929: 211f.)

Heimann ging davon aus, dass der Wille zur Freiheit und die Sehnsucht nach der Würde der Arbeit im Menschen selbst vorhanden sind, bevor sie als Programm formuliert werden. Die soziale Idee wiederum ist epochal, also historisch an die jeweilige soziale Gestalt der sozialen Bewegung gebunden. Der geistige Gehalt der Idee geht also hier in die »besondere Sozialgestalt der Arbeiterbewegung« ein und formt sich dort zur Idee der Arbeitswürde.

»Die Idee der Arbeitswürde ist zu allertiefst in die Arbeiterbewegung hinein gesenkt und macht recht eigentlich ihr Leben, ihre elementare Kraft, ihren dunklen Lebensdrang aus. Aber solange es beim dunklen Drang bleibt, kommt es auch nur zu verworrenen, unklaren Triebhandlungen, die die gegebene Ordnung des Zusammenlebens stören und deswegen von den Hütern der Ordnung verfolgt werden, ohne doch untereinander einen zweckbewußten Zusammenhang erkennen zu lassen. Die Lage ändert sich von Grund auf, wenn der dunkle Drang in die Klarheit der geistigen Sphäre aufsteigt und nun in einem rationalen Programm zum Bewusstsein seiner selbst und der ihm vorschwebenden institutionellen Verwirklichung gelangt.« (ebd.: 103)

Heimann sieht die Arbeiterbewegung nicht allein durch den Marxismus geformt. Zur Arbeiterbewegung gehörten auch Kreise, die eine nicht-marxistische Ausrichtung hatten. Die Arbeiterbewegung war in diesem weltanschaulichen Sinne für ihn zwar gespalten, jedoch in ihrer Substanz einheitlich, weil es allen Richtungen um die Freiheit des Arbeiters ging, in der das weltanschaulich Trennende überformt war.

Die Dialektik der Angewiesenheit

Die Dialektik der Angewiesenheit als Grundlage der modernen Sozialpolitik ist das Kernthema der Heimannschen Sozialökonomie. Es ist eine gegenseitige Angewiesenheit. Der Kapitalismus ist auf die Integration des Sozialen, das er prinzipiell abwehrt, angewiesen, wenn er sich weiterentwickeln, modernisieren will. Die Menschen wiederum sind auf die technologische Produktivität der kapitalistischen Ökonomie angewiesen, wenn sich neben den erkämpften sozialen Rechten auch ihre materiellen, sozialen und kulturellen Lebensbedingungen verbessern sollen.

Der Druck zur sozialen Öffnung des Kapitalismus – der dabei sein antisoziales Wesen grundsätzlich nicht verändert hat – geht in Heimanns Modell von der modernen Sozialpolitik aus. Diese hat im Sozialstaat westeuropäischer Prägung ihre institutionelle Form gefunden, ihre historische Substanz liegt aber im Spannungsfeld des *Sozialpolitischen* als Vergesellschaftungsprinzip:

»Sozialpolitik ist [...] der Einbau des Gegenprinzips in den Bau der Kapitalherrschaft [...]; es ist die Verwirklichung der sozialen Idee im Kapitalismus gegen den Kapitalismus. In der Doppelstellung der Sozialpolitik als Fremdkörper und zugleich als Bestandteil im kapitalistischen System liegt ihre eigentümliche Bedeutung; darin ihre Dynamik, darin ihre dialektische Paradoxie und theoretische Problematik, welche schon als solche für ein undialektisches Denken unerkennbar ist.« (Heimann 1929: 118)

Im Heimannschen Modell ist mit »Sozialpolitik« nicht die Institution Sozialpolitik gemeint, sondern das *Sozialpolitische* als ein epochales »Principium Medium« (vgl. Mannheim 1935: 138f.), das die industriekapitalistische Moderne gesellschaftlich strukturiert. Heimann bezieht den Begriff der *Sozialpolitik*

»ausdrücklich auf die [...] sozialpolitische Methode, die Sozialpolitik voranzutreiben: es muß nur eingesehen werden, daß das, was als politische Methode der Sozialpolitik [...] beschrieben wurde, nicht auf die

Sozialpolitik beschränkt ist, sondern ganz allgemein von jedem Stück des Kampfes um die soziale Freiheit gilt.« (Heimann 1948: 61)

Damit meint er das *Sozialpolitische* in seiner historischen Dynamik. In der Vergesellschaftung der sozialen Idee im entwickelten Kapitalismus wurden erst die Voraussetzungen für eine technisch-ökonomisch moderne und nach Demokratisierung drängende Industriegesellschaft geschaffen. Die Sozialpolitik ist zugleich Resultante und Antrieb dieses dialektischen Zusammenspiels. Der Kapitalismus selbst hat die Sprengkraft dieser sozialen Interventionen nicht erkannt, sondern nur selbstreferenziell als »produktionspolitische Notwendigkeit« in seinem ökonomischen Denksystem gedeutet.

»Die produktionspolitische Notwendigkeit, die die positive Beziehung zwischen Kapitalismus und Sozialpolitik in allgemeiner Form ausmacht, kann sichtbar oder weniger sichtbar sein; sie kann sich institutionell oder nur psychologisch äußern. Je nachdem wird auch das Verhalten des Kapitalismus gegenüber der sozialpolitischen Neuerung grundverschieden sein. Seinem materialistischen, nur auf den Produktionszweck eingestellten Denken wird es einleuchten, daß eine wirkliche und sichtbare Lücke der Institutionen geschlossen werden muß, auch wenn der Gegner dadurch gestärkt wird; seinem Wesen nach aber ist ihm Einsicht in eine rein vitale Notwendigkeit und ihren psychologischen Ausdruck verschlossen, und er wird demgegenüber immer auf dem Standpunkt beharren, daß das System ohne diese Neuerung, die er für willkürlich und überflüssig hält, besser und einheitlicher funktionieren würde.« (Heimann 1929: 136)

Die Linienführung hin zu dieser Dialektik erkennen wir in der Arbeiterbewegung und Arbeiterbildung, wo die Gleichzeitigkeit von antikapitalistischem Kampf und Entwicklung von Arbeits- und Betriebsidentität zur sozialen Durchdringung und Veränderung der kapitalistischen Unternehmen führt. Und wie der Staat in dieser Dialektik in eine bis heute andauernde Regulationsrolle gedrängt wurde, wie sie von den Sozialreformern und Kathedersozialisten gefordert und konzeptionell als Regulative des kapitalistischen Marktes gesetzt wurden. Zentral an

Heimanns Modell ist, dass er die Modernisierung des Kapitalismus hin zum sozial gebundenen Kapitalismus als strukturelle Gleichzeitigkeit von ökonomischer Notwendigkeit und sozialem Gestaltungswillen der Menschen erkannt hat. Heimann fasst diese Zusammenhänge in ihrer strukturellen Logik wie folgt zusammen:

»Die soziale Idee entspringt aus dem wirtschaftlich-sozialen Boden des Kapitalismus [der Kapitalismus bringt den Arbeiter hervor; LB], sie nimmt in der sozialen Bewegung Gestalt an und setzt sich mit wirtschaftlich-sozialen Mitteln im Kapitalismus und gegen den Kapitalismus durch. Weil sie auf dem Boden des Kapitalismus entspringt und wächst, weil sie also durch ihre bloße Existenz im Kapitalismus steht, [der Kapitalismus ist auf ein sich stetig verbesserndes Humankapital angewiesen; LB] darum kann sie ihre wachsenden Forderungen in wachsendem Maße durchsetzen. [...] Was man auf diese Weise bewahrt, das ist nicht der Kapitalismus; es ist fortschreitend weniger Kapitalismus, je öfter der Vorgang sich wiederholt. Denn aus dem willkürlichen Herrschaftsbereich des freien Kapitals – und das ist doch der Kapitalismus – holt die Sozialpolitik die Menschen heraus und setzt sie in ihren eigenen Freiheits- und Machtbereich ein; da das aber nicht außerhalb der bisher vom Kapitalismus geordneten Wirtschafts- und Sozialwelt geschieht, so bestätigt sich die Sozialpolitik als ein Einbruch in den Kapitalismus. [...] Da der ganze Vorgang aber in der wirtschaftlich-sozialen Lebenssphäre verläuft, so kann die Angewiesenheit des Kapitalismus auf die Träger der sozialen Idee als eine produktionspolitische bezeichnet werden; dadurch wird sie innerhalb des kapitalistischen Systems und mit den gemäßen Kategorien ausgedrückt. Sozialpolitik sichert die kapitalistische Produktionsgrundlage vor den von der sozialen Bewegung drohenden Gefahren, indem sie der sozialen Forderung nachgibt; sie baut den Kapitalismus stückweise ab und rettet dadurch seinen jeweils verbleibenden Rest; sie erreicht immer dann und nur dann einen Erfolg, wenn die Erfüllung einer sozialen Teilforderung zur produktionspolitischen Notwendigkeit wird. Dies ist ihr konservativ-revolutionäres Doppelwesen.« (Heimann 1929: 121f.)

Zentral an Heimanns Modell ist, dass er die Modernisierung des Kapitalismus hin zum sozial gezähmten Kapitalismus als strukturelle Gleichzeitigkeit von ökonomischer Notwendigkeit und sozialem Widerstands- und Gestaltungswillen des Menschen erkannt hat. Die Modernisierung des Kapitalismus – so die Heimannsche These – ist also nur als soziale Erweiterung möglich: Es sind die Menschen und nicht nur ihre abrufbaren funktionalen Fähigkeiten, die sich ausbilden und erweitern müssen, um in die neuen technologischen Produktionsanforderungen hineinzuwachsen. Das heißt aber auch, dass sich in diesem Prozess soziale und politische Interessen entwickeln, die über das von der Ökonomie Abverlangte hinausgehen. So kommt das Humane über die soziale Idee notwendig in den Kapitalismus hinein und entfaltet – auch abseits der reinen ökonomischen Funktion – seine soziale und politische Eigenkraft im Resultat der gesellschaftlichen Durchsetzung und Institutionalisierung des Sozialen. Man kann diesen historischen Prozess in den Begriff der *Dialektik der Erweiterung* fassen, den Heimann wie folgt beschreibt:

»Der Kapitalismus bewilligt immer dann – und nur dann – ein Stück Sozialpolitik, wenn dies zu seiner Erhaltung nötig ist; indem er es aber bewilligt, räumt er eine Position, bewilligt er seinen eigenen Abbau, ist er in das Stadium der dialektischen Wandlung eingetreten. Im ersten Teilstadium handelt es sich darum, das physische Arbeitsvermögen zu erhalten, um den Kapitalismus zu erhalten; bei den späteren Schritten steht fortdauernd nicht mehr die nackte körperliche Leistungsfähigkeit, sondern die Leistungswilligkeit infrage. Je anspruchsvoller der Arbeiter ist, umso teurer muß seine Leistungswilligkeit erkaufte werden und je teurer sie erkaufte ist, umso anspruchsvoller wird er, weil seine Lebenskraft in dem neu gewonnenen Spielraum neu anschwillt, bis sie ihn ausfüllt und über ihn hinaus drängt. Darum sah Lasalle in der ›verdammten Bedürfnislosigkeit‹ der Arbeiter den Feind, der die Einleitung des dialektischen Prozesses versperrte.« (Heimann 1928: 77f.)

Heimann sieht drei Grundformen der sozialpolitischen Intervention, des Zurückdrängens »des rein wirtschaftlichen durch den sozialen Ge-

sichtspunkt« (ebd.: 152), welche die kapitalistische Wirtschaft beeinflussen und verändern. Zum einen die innerbetrieblichen sozialen Einbrüche in das kapitalistische Betriebssystem, von denen der Arbeitsschutz im Mittelpunkt steht. Zum Zweiten die lohnpolitische Intervention, die den Profit zugunsten der Arbeiter verringert. Und drittens schließlich die Veränderung von Produktion und Verbrauch überhaupt, die wir heute als Begrenzung des industriekapitalistischen Wachstums und als Beschränkung im Konsumverhalten diskutieren.

Am zentralen Beispiel des Arbeitsschutzes, der ersten Grundform, kann man die ökonomische Notwendigkeit des Einbaus der sozialen Idee in den Kapitalismus um der Modernisierung des Kapitalismus willen darstellen (vgl. Heimann 1929:157ff.). Mit der raschen und breiten Einführung technischer Neuerungen in der industriellen Revolution des 19. Jahrhunderts konnte die Produktivität nur wachsen, wenn auch die damit verbundenen qualitativ neuen Arbeitsanforderungen von den Arbeitern erfüllt wurden. Diese mussten also nicht nur qualifiziert werden, um die neuen Maschinen überhaupt bedienen zu können (es gab in dieser Zeit sehr viele Betriebsunfälle, weil die Arbeiter nicht mit den neuen Maschinen und Arbeitsvorrichtungen zurechtkamen), sondern es waren die neuen Produktionsstrukturen und -abläufe, welche neue Arbeitsformen, aber auch veränderte Lebensgewohnheiten außerhalb des Betriebes erforderten: Ausbildung und Qualifikation, höhere Regenerationsanforderungen und damit kürzere Arbeitszeiten und verlässliche soziale Sicherung. Dies gab den Proletariern wieder Raum und Ressourcen, über die einfache Reproduktion der Arbeitskraft hinaus zu einer erweiterten Reproduktion zu kommen und als nun qualifizierte und sich mit ihrer Arbeit identifizierende ›Arbeiter‹ im sozial verbesserten Kapitalismus auch ihre Lebensgrundlage zu sehen: Betriebsidentitäten entstanden und die Arbeiterbewegung – trotzdem sie ja den Kapitalismus weiter bekämpfen musste – konnte sich in der Alltags- und Lebenspraxis in ihm einrichten und mit ihm entwickeln, da er sich ja nun sozial verändert hatte.

Der Arbeitsschutz ist also eine produktionspolitische Notwendigkeit. Produktionspolitische Notwendigkeit bedeutet, dass die kapitalistischen Unternehmen den Arbeitsschutz auch von sich aus einfüh-

ren müssten, auch wenn sie nicht von der sozialen Bewegung dazu gezwungen werden. Die kapitalistische Seite kann aber diesen sozialen Eingriff – sei es durch den unter dem Druck einer sozialen Bewegung oder durch den Staat – nicht verstehen, sieht nicht den sozialen Pol. In diesem sozialen Charakter einer scheinbar innerbetrieblichen Notwendigkeit liegt die Dialektik des Arbeitsschutzes.

»Es ist erst einmal eine ›sozialpolitische Sicherung‹ des Wirtschaftsablaufs [...] Die erbitterte Gegenwehr gegen die Einleitung des Arbeitsschutzes wäre schlechterdings unverständlich, wenn nicht von Anfang an die in ihm gelegener soziale Dynamik gefühlt worden wäre. Seine innerkapitalistische, produktionspolitische Notwendigkeit war rational beweisbar und bewiesen, und gegen etwas wirtschaftlich Unentbehrliches wird sich niemand wehren, wenn er nicht Grund hat, es für sozial gefährlich zu halten. In diesem wie in so vielen anderen Fällen haben die Gegner der Sozialpolitik ihr dynamisches Wesen erkannt und sie deswegen bekämpft.« (Heimann 1929: 136)

Weitere Beispiele sind die Verkürzung der Arbeitszeit und die Einführung des Achtstundentages. Die Arbeitszeitverkürzung ist, anders als der Arbeiterschutz, erst einmal keine produktionspolitische Notwendigkeit. Sie ist eine Forderung der Arbeiterbewegung, die den Freiheits- und Bildungsspielraum der Arbeiter erhöhen will. Der Achtstundentag hat aber dazu geführt, dass die Betriebe ihre technologischen Anstrengungen erhöhten und damit die Produktivität über das ursprüngliche Maß hinaus steigern konnten. So entwickelte sich auch hier wieder ein dialektischer Prozess.

Ein weiteres zentrales Beispiel sozialpolitischer Dialektik ist für Heimann die Einführung der Betriebsräte, wie sie von der Arbeiterbewegung und ihren Gewerkschaften erkämpft wurde. Betriebsräte werden heute noch von manchen, vor allem neu emporgekommenen Unternehmen, als betriebsfeindlich und produktivitätsschädlich angesehen. Die meisten Großunternehmen haben aber längst erkannt, dass Betriebsräte nicht nur den Betriebsfrieden garantieren, sondern ein betriebspolitisches Ordnungselement darstellen, das die Produktivität eher fördert als behindert.

»Wenn die Betriebsräte eine entscheidende Wendung in die soziale Bewegung selber bringen, so darf doch nicht übersehen werden, daß dies durch eine Einrichtung geschieht, die sich gegen den Kapitalismus wendet, also durch eine sozialpolitische Einrichtung. Betriebsräte, wie groß oder gering ihre gegenwärtige Kompetenz und Leistungsfähigkeit sein mag, bedeuten schon ihrem Begriff nach das Ende des Betriebsabsolutismus, der Kapitalherrschaft, des auf die Arbeit angewendeten Marktprinzips; sie behalten dem Arbeiter auch nach dem Verkauf der Verfügung über seine Arbeit Rechte aus seiner Arbeit vor und fügen ihn somit als ein Rechtssubjekt, nicht als einen bloßen Gegenstand der Bewirtschaftung, in den Betrieb ein. Und zwar geschieht dies in charakteristischer Abkehr von dem alten individualistischen Rechtsstandpunkt, da nun die Gemeinschaft der Arbeiter im Betrieb rechtlich anerkannt und gefordert wird. [...] Die Dynamik der Einrichtung zeigt sich nicht nur innerhalb der sozialen Bewegung selbst, die dank den Räten dem einseitigen Zentralismus entgeht und dadurch an Lebensnähe und Lebenskraft gewinnt; sie liegt in den Schulungsmöglichkeiten für breite Kreise der im Betrieb tätigen Arbeiter und in den Anforderungen, die nun an sie gestellt werden.« (Heimann 1929: 191f.)

Hier haben wir – wie beim Achtstundentag – wieder ein Beispiel dafür, wie sich der dialektische Prozess nicht wie beim Arbeiterschutz produktionspolitisch entwickelt, sondern durch soziale Forderungen von außen in die Unternehmen hinein kommt und die sozialpolitische Dialektik auslöst. Deutlich wird gerade hier, dass dies auch eine Dialektik der Erweiterung ist, da die Arbeiter Zeit für Muße und außerbetriebliche Bildung gewinnen.

Zentral sind für Heimann in diesem Zusammenhang die Gewerkschaften, weil sie direkt in die Grundstruktur kapitalistischer Herrschaft einbrechen.

»Die Existenz der Gewerkschaft bedeutet, daß das Prinzip des anonymen Marktes an dem entscheidenden Punkt, wo der Mensch in eine Ware unter Waren verwandelt wird, durchbrochen worden ist. [...] Solange er in der Arbeit bleibt, hat er keinerlei Recht, weil er stumm ist.

Seine Arbeit gehört nicht ihm, sondern dem Käufer, der dafür bezahlt und so das absolute Recht erworben hat, die Arbeit zu benutzen, wie es ihm beliebt. Die Legalisierung der Gewerkschaft bedeutet also, daß der arbeitende Mensch eine Stimme erhält, daß er aus einem leblosen Produkt in einen Produzenten, ja, in einen Arbeiter im eigentlichen Sinne des Wortes zurückverwandelt wird.« (Heimann 1963: 192)

Gewerkschaftsprinzip und Arbeitsrecht spielen nun in der Tarifpolitik zusammen. Obwohl seine Arbeit verkauft ist, behält der Arbeiter Rechte an ihr. Hier wirkt die sozialpolitische Dialektik augenscheinlich: der Arbeiter wird zum lebendigen Gegenüber, tritt so aus dem Marktkäfig heraus.

Die Gewerkschaften sind von daher keine bloßen lohnpolitischen Organisationen.

»Die Sozialpolitik erhöht die Löhne, aber sie ringt auch um mannigfaltige Freiheiten und Verantwortungen unabhängig von der Einkommensfrage und nicht selten auf ihre Kosten. Nach ihrem Ursprung und Wesen ist die Sozialpolitik klar und einheitlich auf die soziale Freiheitsordnung gerichtet und kann nur so verstanden und beschrieben werden.« (ebd: 233)

Und Heimann weist auf einen Zusammenhang hin, der bis heute ein Schlüsselproblem der Gewerkschaftsfrage ist:

»Die soziale Frage ist in ihrem inneren Sinn nach keine bloße Lohnfrage; sie ist die Frage, die der arbeitende Mensch an das Leben stellt und auf die er sich durch die soziale Bewegung eine sinnvolle Antwort holen will. Die Frage nach der bloßen Einkommenshöhe, die Frage des sogenannten wirtschaftlichen Interesses also ist in ihrer Beschränkung und Isolierung eine bürgerliche Frage, und mit Recht versucht die bürgerliche Seite eine bürgerliche Antwort, indem sie etwa die Arbeiter als Kleinaktionäre in den Kapitalismus aufnimmt; die durch das Arbeiterdasein aufgeworfene Frage nach der Gestaltung des Arbeitslebens wäre dann vermieden.« (ebd.: 232)

Für Heimann sind die Gewerkschaften weit mehr als Organisationen, die den Markt korrigieren und sich in Lohnkämpfen und Tarifkonflikten erschöpfen. Der gewerkschaftliche Faktor ist für ihn integraler Bestandteil einer Theorie der Sozialpolitik. Indem der Kapitalismus den Menschen als Ware betrachtet und ihn wie andere Waren am Markt behandeln will, sind es die Gewerkschaften, die die Arbeit und damit die arbeitenden Menschen von der Ware abheben und so ihr Menschsein bekräftigen.

Dabei setzt sich Heimann von der Gewerkschaftstheorie des orthodoxen Marxismus ab. Sie ist für ihn

»in sich brüchig, da sie die – absolut oder relativ gedeutete – Verelendung als Bedingung des Willens zur sozialen Revolution brauchte, die gewerkschaftlichen Bemühungen daher für aussichtslos halten mußte und in den Gewerkschaften nur Schulen des Sozialismus sehen konnte, in dem prägnanten Sinne, daß die Arbeiter durch die Enttäuschung in den Gewerkschaften zum Umsturz hineingedrängt würden. Eine positive gewerkschaftliche Politik konnte mit dieser Spezialtheorie nicht getrieben werden.« (Heimann 1929: 183)

Vielmehr schließt er sich der Argumentation des damals führenden Gewerkschaftstheoretikers Goetz Briefs an, mit der er den gewerkschaftlichen Faktor in seine sozialpolitische Theorie integrieren kann. Für Briefs ist es »eben noch nicht der Warencharakter der Arbeit als solcher, der sie qualitativ von anderen Waren unterscheidet, sondern die Wertung des menschlichen Trägers der Ware Arbeit. Erst da, wo die menschliche Inkorporation der Arbeit betont und gewertet wird, da wird die theoretische Differenz zwischen Arbeit als Ware und anderen marktdringlichen Waren qualitativ. [...] Erst an dem Tatbestand des Personseins (der ethischen Selbstzweckhaftigkeit) wird der Sachverhalt für die Gewerkschaftsbewegung relevant, daß die Arbeit im Zeitalter des Kapitalismus marktmäßig verfasst ist. [...] Die Gewerkschaft bildenden Arbeiter müssen einen bestimmten Grad der Selbstwertung besitzen, die Vorstellung, daß eine rein wirtschaftliche Wertung ihrer Arbeitskraft eine unzureichende, das Mensch- und Personsein nicht in Rechnung ziehende Wertung sei. Gewerkschaft bildet sich seitens ih-

rer Träger als Protest und Abwehr gegen die strenge Marktgesetzlichkeit, unter der die Arbeit steht. Sie kann also nur den Sinn haben, das Warengesetz für die Arbeiter zu beschränken oder gar aufzuheben [...] So wird Gewerkschaft zum Schutzgehäuse gegen die Kommerzialisierung der menschlichen Arbeitskraft, soweit diese Kommerzialisierung die Existenz, die Würde und die Kulturform des Arbeiterlebens gefährdet.« (Briefs 1928: 1115ff.) Für Heimann liegt »die ganze Theorie der Sozialpolitik in diesen Sätzen.« (Heimann 1929: 186)

Die Betriebsräte sind für Heimann nicht Ausführungsorgane der zentralen Gewerkschaften, sondern stehen in einer Spannung zu ihnen.

»Die Betriebsräte sind nach ihrem syndikalistischen Ursprung antizentralistisch gemeint; sie wollen die Spontanität und Unmittelbarkeit des erlebten Lebens zum Träger des sozialen Freiheitskampfes machen und darum die Belegschaft einheitlich und isoliert erfassen, statt die Initiative und Verantwortung den Gewerkschaftsbeamten zu überlassen, die notwendig ein Stück hinter der proletarischen Kampfesfront ihr Hauptquartier haben und daher von dem eigentlichen Kampfesgeist und Freiheitsdrang nur mittelbar erreicht werden.« (ebd.: 191)

Heimann plädiert dennoch für eine Verbindung der Betriebsräte mit den Gewerkschaften:

»Indem aber durch die Verbindung der Betriebsräte mit den Gewerkschaften ihr Antizentralismus zu einer Dezentralisierung der nunmehr zentralistischen Gewerkschaftsorganisation umgebogen wurde, ist der bedeutungsvolle Übergang vom Allgemeinen zum Besonderen und Konkreten, der Fortschritt zu größerer Lebensnähe, sowie der unmittelbaren Anteilnahme des einzelnen Arbeiters an dem Kollektivgeschehen, also zur Entbürokratisierung und Verlebendigung grundsätzlich eingeleitet.« (ebd.)

Über die Betriebsräte werden die Arbeiter zu Rechtssubjekten im Betrieb. Indem sie die kapitalistische Betriebswirtschaft begrenzen können, sind sie ein direkter antikapitalistischer Faktor. Vor allem hat für Heimann das Betriebsratswesen Maßgebliches für die Entwicklung der

Arbeiterbildung geleistet, sodass die Arbeitervertreter in den Aufsichtsräten mit der Zeit Kompetenzen der Mitbestimmung und Betriebskontrolle entwickeln konnten.

Dass Heimann die *Arbeitswissenschaft* in die Dialektik des Sozialpolitischen aufnimmt, mag auf den ersten Blick verblüffen, ist sie jedoch nicht wie der Arbeitsschutz ein Zurückdrängen der betrieblichen Herrschaft zugunsten des Arbeiters, sondern nutzt beiden Seiten. Wo bleibt hier die Dialektik? Heimann nimmt dafür die historische Tatsache zum Anlaß, dass die Arbeitswissenschaft trotz der Vorteile, die sie auch für die Kapitalisten hat, von diesen boykottiert wurde und sich deshalb nur so verspätet entwickeln konnte; denn sie schaute hinter die Fassade des in der weiterentwickelten Produktionstechnologie eingebauten Arbeiters, dessen Arbeitsleistung nun maschinell gesteigert ist.

»Die kapitalistische Fiktion, daß der Arbeiter ein Automat mit einem funktionierenden Paar Hände ist, wird schon durch die Fragestellung der Arbeitswissenschaft zerstört, und diese Fragestellung, mag sie noch so innerbetrieblich gemeint sein, treibt über die bloß technischen Bedingungen der Arbeitsleistung hinaus und stößt zu der umfassenden Einheit des Arbeiterlebens als der wirklichen Quelle und Bedingung des Arbeitsvermögens vor. [...] Grund genug, sich vor der Arbeitswissenschaft zu scheuen [...]. Ja, die Verzögerung um ein Jahrhundert macht nun von allem Anfang an aus der Arbeitswissenschaft, die nach ihrem Begriff innerbetrieblich erwünscht gewesen wäre, ein Stück Sozialpolitik im antikapitalistischen Sinne. Der Kapitalismus steht ihren Ergebnissen grundsätzlich mit Abneigung gegenüber, weil er ihre Dynamik fürchtet, obgleich die Ergebnisse zunächst für ihn hätten nützlich sein müssen, und so überläßt er eben den Antrieb zur Arbeitswissenschaft der sozialen Bewegung selbst. Besonders bezeichnend dafür ist die Entstehung der modernen Arbeitswissenschaft aus dem Umkippen des Taylor-Systems, das die arbeitswissenschaftliche Frage in extrem kapitalistisch-mechanistischem Sinne zu beantworten versuchte und damit auf deutschem Boden nicht nur selbst an dem Gegensatz zu der Realität des Arbeiterdaseins scheiterte, sondern eben deswegen auch den Anlaß für

eine realistische Untersuchung des Arbeiterdaseins lieferte. Einmal gestellt, kann die Frage nach den Leistungsbedingungen der Arbeit so wenig zur Ruhe kommen wie die soziale Frage überhaupt, von der jene einen integrierenden und noch längst nicht gebührend gewürdigten Bestandteil bildet. Und das trägt weit über die gegenwärtige Ordnung und die gegenwärtigen Kämpfe hinaus, weil die dem Arbeiterdasein gemäße soziale Betriebsordnung den Sinn hat, die technischen Erfordernisse des Betriebes und das Freiheitsverlangen des Arbeiters auszugleichen; dies ist aber, wenn nicht ganz, so doch sehr weitgehend eine arbeitswissenschaftliche Aufgabe.« (Heimann 1929: 166f.)

Eine besondere Stellung in der Sozialpolitik hat für Heimann das Arbeitsrecht, denn es setzt den Arbeiter mit Rechten und Verantwortung im Betrieb ein. Während der Arbeitsschutz und die Arbeitswissenschaft innerkapitalistisch, also betrieblich bedingt sind, entspringt das Arbeitsrecht aus dem Insgesamt der sozialen Forderungen der Arbeiter an die Wirtschaft. Denn solche sozialen Forderungen können nur von Arbeitern als Subjekten ausgehen. Die

»Entwürdigung des arbeitenden Menschen zum bloßen Mittel für den Betriebszweck wird [...] durch den praktischen Aufbau eines Arbeitsrechts Stück um Stück rückgängig gemacht. Denn schon der Name besagt, daß der Austausch und Platzwechsel zwischen Sachgütern und lebendiger Arbeit, aus dem doch alle Entwürdigung im Einzelnen sich herleitet, nun abgebaut wird: es verschwindet die anonyme und naturalistische Gesetzmäßigkeit des Marktes und des Marktpreises, die Aufnahme und Ausstoßung unter bloßen Betriebsgesichtspunkten, die Entehrung durch die Ausstoßung.« (Heimann 1929: 181)

Für Heimann ist zentral, dass nun der Arbeiter das Recht an seiner Arbeit behält, auch wenn er sie verkauft hat. Damit hört die Arbeit auf, Ware zu sein. So ist auch eine Betriebszugehörigkeit vom Arbeiter her und nicht mehr allein vom Unternehmer her definiert. Die Arbeiter treten in die

»Verantwortung für die Gestaltung des Arbeitslebens« ein »und zwar in der charakteristischen Form des Kollektivrechts, wie es durch die Art der Zusammenarbeit im modernen Betriebe gefordert wird und andererseits für die Überwindung der naturalistisch-individuellen Freiheitsgewalt erforderlich ist, eben im Sinne einer sozialen Freiheitsordnung.« (ebd.: 182)

Eine weitere Grundform der sozialpolitischen Intervention ist wohl die weitreichendste. Sie betrifft sowohl die grundlegende Veränderung der kapitalistischen Wirtschaftsweise als auch der Dominanz des Konsums. In der heutigen Sprache würden wir Heimanns Perspektive als Kritik der herrschenden Wachstums-, Konsum- und Technikideologie begreifen. Er fordert eine ganzheitliche soziale Umgestaltung im Verhältnis von Wirtschaft und Gesellschaft. Im kapitalistischen Verständnis bedeutet dies erst mal eine »sozialpolitische Beeinträchtigung des Wirtschaftsverlaufs.« (ebd.: 146) Dazu gehört die Einschränkung und Umleitung des Güterverbrauchs zugunsten sozialer Güter, was einer verbrauchsorientierten Wirtschaft wie der kapitalistischen ins Mark gehen kann. Genauso plädiert er für einen anderen Produktivitäts- und damit Wachstumsbegriff. Auch die Intensivierung der Arbeit war für ihn damals schon eine neue Form der Ausbeutung des Arbeiters.

»Alle Hochschätzung der Versorgungsfrage und alle Bewunderung für die gewaltige vitale und geistige Dynamik der neuzeitlichen Wirtschaftsleistungen kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Intensität der Arbeit ein Höchstmaß gesetzt ist, daß die Grenze vielleicht nicht fern und sogar ein Rückschlag nicht undenkbar ist. Arbeitsdämonie und kapitalistische Konkurrenz sind geradezu gleichbedeutend, weil die Beschleunigung des Arbeitstempos dem Konkurrenzkampf und dem Verbrauchszweck dient. Die Versklavung des Menschen – nicht nur des Arbeiters – an die Arbeit ist mit einer sozialen Freiheitsordnung ebenso unvereinbar, wie sie dem Kapitalismus eigentümlich ist, und je weiter man auf der Bahn der Arbeitsintensivierung bereits vorgeschritten ist, umso näher muß auch die Grenze liegen. Diese Erwägungen vom arbeitenden Menschen her treffen sich mit entsprechenden Erwägungen vom

verbrauchenden Menschen her: wenn jene eine Stabilisierung oder gar eine Einschränkung der Gütermenge fordern werden, so werden diese es auch erlauben.« (ebd.: 150)

Das bedeutet für ihn eine neue Balance von Arbeit und Leben, weg von der »nackten Erwerbswirtschaft«. Der Wirtschaftsablauf wird also um »sozialer und menschlicher Gesichtspunkte willen« korrigiert.

Hier ist schon die Suche nach einer humanen Wachstumsformel angelegt. Der Konflikt zwischen Kapital und sozialer Idee bricht im Diskurs um die Humanisierung des Wachstums wieder auf. Damit wird das ökonomische Prinzip Wachstum in ein Spannungsverhältnis zur sozialen Entwicklung gebracht. Das Soziale wird zum Wachstumsfaktor, zur »Produktivkraft« und das ist ein strategisches Argument in der Verteidigung des Sozialen.

Heimann begreift seine soziale Theorie des Kapitalismus dementsprechend als Theorie des gesellschaftlichen Wandels durch die Sozialpolitik. Er stellt sich die gesellschaftliche Entwicklung hin zu einer sozialen Gesellschaft in Stufen vor, in dem sukzessive der Arbeiterschutz, das Arbeitsrecht sowie Betriebsverfassungen in zentralen Industriebereichen bei Einführung der Arbeiterselbstverwaltung etabliert werden. Für ihn ist der Sozialismus kein Dogma sondern die

»Gabe, die uns heutigen Menschen der kapitalistischen Welt durch die Geschichte, d.h. durch unsere Erfahrungen und Erlebnisse in der heutigen Wirklichkeit zur Pflicht gemacht wird.« (Heimann 1931: 595) Es ist die »aus der Wirklichkeit selbst erwachsene Überwindung der konkreten kapitalistischen Not.« (Heimann 1932: 13)

Sozialpolitik ist für Heimann eine Brücke zur Sozialisierung und der Versuch, deutlich zu machen, dass diese Brücke notwendig ist und er wendet sich damit gegen die Geringschätzung, die viele Sozialisten seinerzeit der Sozialpolitik entgegenbrachten.

Die Modernisierung und Weiterentwicklung der kapitalistischen Ökonomie erfordert also auch die Modernisierung der Lebensverhältnisse der Arbeitenden. In diesem Prozess erwachsen die Interessen der Subjekte an der individuellen und sozialen Gestaltung ihrer

Lebensperspektive, die über den rein ökonomischen Aspekt der Reproduktion der Arbeitskraft hinausgehen. Die Menschen erkennen also mit der ökonomisch induzierten Verbesserung ihrer Lebensverhältnisse weiterführende eigene Interessen. Deshalb können sie eine eigensinnige Praxis – z.B. Genossenschaften, eigene Bildungswerke, Werkgemeinschaften – entwickeln, die prinzipiell in manifester oder latenter Spannung zu der ökonomisch gewünschten Produktions- und Sozialform steht. In diesem dialektischen Prozess werden soziale Ideen, die bisher freischwebend und eher utopisch sind, an die realen gesellschaftlichen Verhältnisse gebunden und werden so zu Antrieben des gesellschaftlichen Wandels. Der Dialektik der gegenseitigen Angewiesenheit entspricht eine Dialektik der Erweiterung.

Die Abgrenzung von der Wohlfahrtspflege

Heimann grenzt die Sozialpolitik in der damaligen Tradition der Trennung von Arbeiterpolitik und Armenpolitik prinzipiell gegen die Wohlfahrts- und Armenpflege ab,

»die so gern mit der Sozialpolitik zusammen geworfen wird. Das unterscheidende Merkmal der Sozialpolitik liegt auch hier in ihrer Dynamik. Wie es immer irgendwelche wechselnde Notstände zu lindern gibt, so gibt es immer auch das Problem der Armut, das Problem derjenigen, die aus der geltenden Wirtschafts- und Sozialordnung herausfallen, von ihr nicht erfasst und getragen werden – in der sozialen Arbeitswelt nicht minder als in der kapitalistischen. Wie in die jeweiligen Notlücken die verschiedenen Wohlfahrtsmaßnahmen, so muß in die grundsätzliche Lücke die Armenpflege eintreten, so nah diese beiden zueinander stehen, so fern stehen sie der Sozialpolitik. Das schließt nicht ein, daß etwa die Armenpflege von der Verwirklichung der sozialen Idee entscheidend berührt und umgestaltet wird, wie das bereits heute sichtbar ist.« (Heimann 1929: 125)

Zur sozialpolitischen Dynamik, also zur antikapitalistischen Bewegungsgesetzlichkeit des Sozialpolitischen können für ihn nur die

Arbeiter beitragen. In den wohlfahrtspflegerischen Aufgaben dagegen sieht er keine antikapitalistische Dynamik. Anlass für diese Abgrenzung sind für ihn Versuche, die nach dem Ersten Weltkrieg angewachsenen sozialen Aufgaben als sozialpolitische Hilfsmaßnahmen zu bezeichnen und theoretisch wie praktisch in die Sozialpolitik einzugliedern.

»Es drängten sich eine Reihe solcher Aufgaben auf, und sie wurden zum erwünschten Anlass für den Versuch, der gerade nach dem Kriege so stark wirksamen sozialpolitischen Dynamik zu entfliehen, ohne doch gleichzeitig dem Odium einer unsozialen Gesinnung zu verfallen.« (ebd.: 122)

Fürsorgemaßnahmen können für ihn zwar produktionspolitisch positive Wirkungen haben, aber

»es fehlt dort die Dynamik, welche das Wesen der Sache hier ausmacht; die Dynamik, durch welche sich die Sozialpolitik aus sich selbst immer weiter vorantreibt, weil ihr die lebendige Kraft der wirkenden und verwandelnden Idee innewohnt. Es fehlt ihnen das eigentlich geschichtliche und damit das eigentlich geistige Wesen, welches die Sozialpolitik als den realen Niederschlag einer neuartigen Sozialidee auszeichnet.« (ebd.: 124)

Er sieht sich hier von Götz Briefs (1928) bestätigt, der die damalige Verarmung auch von Teilen der Mittelschicht, Proletarisierung genannt, als ein völlig anderes soziales Problem als das der Lohnarbeiterschaft bezeichnete.

»Die Arbeiter sind es doch, die die Arbeitswelt tragen; die Sozialpolitik ist ihnen der Weg, die Arbeitswelt aus der Arbeitsidee neu zu gestalten. Soziale Bewegung und Sozialpolitik sind die für den Bestand und die Umbildung des Lebens grundsätzlich immer wieder die ausschlaggebenden Vorgänge im Kapitalismus; das unterscheidet sie von allen noch so dringenden Wohlfahrtsmaßnahmen einerseits, von aller bloßen Produktionspolitik andererseits.« (Heimann 1929: 125)

Man könne auch nicht, weil in der Frühzeit der industriellen Moderne die Arbeiter in Armut lebten und deshalb die Armenpflege in An-

spruch nehmen mussten von einer »passiven Personalunion zwischen Armenpflege und Sozialpolitik« sprechen. Vielmehr gelte es, bei Beibehaltung dieser Abgrenzung, dafür zu sorgen, dass die soziale Idee auch der Armenpflege zugute komme und sie ihre Maßnahmen dadurch erweitere und verbessere. Allerdings, so räumt Heimann ein, müsse der Umstand,

»daß die Arbeiterschaft bei Marx als die unterste Klasse bezeichnet wird, unter der es nur noch das ›Lumpenproletariat‹ gebe, zu Zweifeln und Bedenken führen, weil schon dieser Klassenbegriff ökonomisch verengt und exklusiv ist, als Gesellschaft nur die wirtschaftende Gesellschaft gelten läßt – ähnlich wie der Kapitalismus es tut; hier liegt zweifellos ein Ansatz zu ›bürgerlicher‹ Selbstgerechtigkeit gegenüber dem Schicksal der von der sozialen Ordnung nicht Getragenen und eine Gefahr für die universale Freiheitsbewegung, auch abgesehen von den möglichen Differenzierungen innerhalb einer aufsteigenden Arbeiterschaft gerade durch ihren Aufstieg«.

Dennoch bleibe die Armenpflege »passiv gegenüber der aktiven Kraft des sozialen Bewegung.« (ebd.: 126) Hier ignoriert Heimann die Strömungen in der damals sich reichsweit ausbreitenden Professionalisierung der Sozialen Arbeit, die sich – zumindest in den entsprechenden Kreisen der dritten Generation der Frauenbewegung – durchaus als antikapitalistisch verstand. Diese Frauen verstanden sich als eigene soziale Bewegung, in der sie durch ihre ›geistige Mütterlichkeit‹ den Menschen gegen die kapitalistische Welt männlicher Rationalität wieder ins gesellschaftlich-ökonomische Spiel bringen wollten. Hier folgte er auch nicht seinem Freund Carl Mennicke (1926), der von der ›sozialpädagogischen Verlegenheit der industriekapitalistischen Moderne‹ sprach und damit meinte, dass die moderne Wirtschafts- und Sozialentwicklung den Menschen zwar aus traditionellen sozialen Bindungen und Zwängen freisetze, ihm aber keine neue soziale Orientierung, keine neue soziale Idee geben könne. Zu dieser neuen sozialen Entwicklungsperspektive gehöre auch die in der Sozialarbeit völlig erneuerte Wohlfahrtspflege, die Wesentliches zur Integration der Gesellschaft von den sozialen Rändern her beitragen könne.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts entwickelten sich die Anfänge jener beruflichen Sozialen Arbeit, die ihre pädagogisch-praktische, wissenschaftliche und gesellschaftspolitische Legitimation in der damals erstarkenden Frauenbewegung begründete («Soziale Berufsarbeit der Frau»). Dabei wird die Frauenbewegung häufig in Bezug auf die Soziale Arbeit verkürzt interpretiert, entweder kulturalistisch im Zeichen der Kulturaufgabe der Frau als Mutter oder beschränkt auf ihre Leistung in der Professionalisierung der sozialen Berufsarbeit in der Familienfürsorge. Übersehen wird so, dass es gerade Frauen waren, die die Soziale Arbeit im Kontext der Nationalökonomie, in den Betrieben und in den Foren der sich um die Wende zum 20. Jahrhundert entwickelnden Sozialreform und Sozialpolitik etablierten und für eine sozialpolitisch und gesellschaftstheoretisch rückgebundene Soziale Arbeit stritten, die sich z.B. deutlich von einer oft religiös motivierten und allein auf die Armenfürsorge begrenzten Wohlfahrtspflege unterschied.

Selbsthilfe, Staat und Markt

Heimann beschreibt primär das dialektische Struktur- und Bewegungsprinzip des Sozialpolitischen. Er hat keine eigene Staatstheorie. Er war genossenschaftlich orientiert, dachte von den sozialen Bewegungen her, aus der Selbsthilfe heraus und billigte dem Staat neben Maßnahmen der Arbeitsmarktregulation und Sozialen Sicherung vor allem Selbsthilfe fördernde und gewährleistende sozialpolitische Funktionen zu. Dennoch bezeichnet er einmal den Staat als »Lebensform des Volkes.« (Heimann 1926: 58) Ich denke, dass er sich hier an Rudolf Kjelléns damals verbreiteter Schrift ähnlichen Titels anlehnt («Der Staat als Lebensform»), wo vom nordeuropäischen Bürgerstaat als gelebter Gemeinschaft, als kollektiver Identität die Rede ist.

Erst als der Weimarer Staat in der Inflationszeit vom Großkapital steuerpolitisch ausgetrickst wurde, verteidigte Heimann den Steuerstaat. Die historische Tatsache aber, dass der Sozialstaat die Institutionalisierung des Sozialpolitischen bedeutete, griff er explizit nicht auf. Dafür war er doch wieder zu genossenschaftlich eingestellt.

Dabei war es gerade in Deutschland nicht verwunderlich, dass sich die sozialpolitische Dialektik auf den Staat zubewegte. Denn die wachsende Dominanz des Staates fiel mit der in der sozialpolitischen Dialektik freigesetzten Notwendigkeit gesellschaftlicher Regulation zusammen. Die in diesem sozialkapitalistischen Zusammenspiel wirkenden Gruppen – hier die Kapitalfraktionen, dort die Arbeiterbewegung – versuchten im Verlauf der Geschichte des deutschen Kaiserreichs auch zunehmend Einfluss auf den Staat zu gewinnen und umgekehrt. Deshalb müssen wir die Heimannsche Dyade von Arbeit und Kapital zum Dreieck von Arbeit, Kapital und Staat erweitern. In diesem Dreieck waren es – eben unter dem Einfluss dieser zunehmenden staatlichen Regulation – nicht mehr die Einzelunternehmen und betrieblichen Arbeitergruppen, welche sich gegenüberstanden, sondern Parteien, Gewerkschaften, Industrieverbände, welche den Grundkonflikt mediatisierten und sich zunehmend als institutionelle und politische Konfliktgegner gegenüberstanden. Als dann mit der Weimarer Republik der Staat demokratisch und damit allgemein legitimationsabhängig wurde, richtete sich das sozialpolitische Kräftespiel noch mehr an ihm aus. Die Massenarbeitslosigkeit der ausgehenden 1920er Jahre wurde z.B. dem Staat und nicht so sehr dem Kapital angelastet – und dieses Phänomen können wir auch heute beobachten. Insofern ist das Prinzip Sozialpolitik bei uns in besonderer Weise staatlich mediatisiert.

Dass Heimann dem Staat so distanziert gegenüberstand und das sozialpolitische Prinzip vor allem im genossenschaftlichen Handeln verwirklicht wissen wollte, hängt mit seinem Menschenbild und mit dem sozialpolitischen Gestaltungswillen, der seiner Theorie implizit ist, zusammen. Der Staat – so sagt er an anderer Stelle – fragmentiert den ganzheitlichen Menschen, indem er ihm die Selbsthilfekräfte entzieht. Dies ist eine Kritik, die immer wieder aus ganz unterschiedlichen Interpretationsperspektiven bis heute in der Sozialstaatsdiskussion auftaucht. Das Sozialpolitische ist für ihn kein institutionelles Prinzip, sondern ein historisches Struktur- und Gestaltungsprinzip der wechselseitigen Einwirkung von Struktur und Handeln, aus dem die Menschen die Kraft für den Umbau der Gesellschaft schöpfen können. Daran kann heute durchaus wieder angeknüpft werden: »Auch in

Deutschland gehen nicht alle sozialpolitischen Lösungen aus dem Staat [...] hervor, sondern Strukturen von Zünften, Arbeitervereinen, ländlichen Gemeinschaften und Familienbanden bilden noch heute die grundlegenden Schichten gesellschaftlicher Organisation. In weniger intensiv vom Kapitalismus transformierten Gesellschaften sind diese Strukturen noch präsenter. Sie beinhalten allesamt sozialpolitische Lösungen, von denen man etwas lernen kann. In der Zeit der Globalisierung muss die Vielfalt lokaler und nationaler Modelle von Sozialpolitik [...] zu den jeweiligen sozialen Strukturen erklärend in Relation gesetzt werden.« (Rehbein 2012: 115)

Theoretisch hat Heimann m.E. bis heute den Grundstein für eine Theorie des Sozialen im Kontext kapitalistischer Vergesellschaftung gelegt, die wir noch einmal für die weitere Argumentation wie folgt strukturieren können: Der Grundwiderspruch zwischen Arbeit und Kapital, zwischen Mensch und kapitalistischer Ökonomie setzt gegenläufige Interessen und damit soziale Konflikte frei, die aber nicht zu einem Zusammenbruch des kapitalistischen Systems führen, sondern einen dialektischen Verlauf nehmen. Es kommt zu Sozialkompromissen, die sich aus der Hintergrundstruktur der gegenseitigen Angewiesenheit von Kapital und Arbeit im Prozess der Modernisierung erklären lassen. Diesen dialektischen Prozess fassen wir im Begriff des Sozialpolitischen, die Erkenntnis der gegenseitigen Angewiesenheit gilt dabei als sozialpolitische Hypothese. Zentral ist in diesem Zusammenhang die Kategorie des Konflikts. Erst im sozialen Konflikt werden die Möglichkeiten der Menschen, aber auch die Grenzen der Ökonomie sichtbar.

Sozialisierung ist für Heimann nicht Verstaatlichung, sondern Vergesellschaftung der Produktionsmittel. Deshalb muss der Markt als zentrales wirtschaftsgesellschaftliches Medium auch im Sozialismus erhalten bleiben.

»Markt und Kapitalismus sind durchaus nicht dasselbe [...] Alles kommt vielmehr darauf an, die historisch-soziale Konstellation des konkreten Marktablaufs von dem in sozialer Beziehung neutralen technischen Prinzip des Marktes zu unterscheiden.« (Heimann 1930b/1975: 43)

Sozialpolitik und Sozialismus

Heimann begreift die Sozialpolitik als

»Methode der Sozialisierung. Wenn die Sozialpolitik [...] den Kapitalismus über sich selbst hinaus treibt, – wohin treibt sie ihn? Wenn sie ihm die Sicherung seines Bestandes nur um den Preis seines Abbaus seiner Wandlung gewährt – was wird aus ihm? Wenn sie in sein System neue und fremdartige Elemente einbaut und sie darin anschwellen läßt, – zu welchem System gehören diese Elemente und was ist also das immanente Ziel der Sozialpolitik?« (Heimann 1929: 211)

Der Kapitalismus muss ja »diese ihm wesenswidrige Verwirklichung« zulassen, weil er auf die arbeitenden Menschen angewiesen ist.

»Ein Gegensatz zwischen Sozialismus und Sozialpolitik kann nach alledem nicht bestehen, so wenig wie andererseits eine kapitalistische Grenze für die Sozialpolitik; Sozialismus und Sozialpolitik kommen beide aus dem Kapitalismus und sind auf die soziale Freiheitsordnung gerichtet und zwar so, daß die sozialpolitische Verwirklichung der sozialen Freiheitsordnung ausschließlich der Kraft der sozialen Bewegung und dabei wieder in erster Linie der Kraft der sozialistischen Bewegung verdankt wird. Wenn man die Errichtung der sozialen Freiheitsordnung als Sozialisierung bezeichnet, so ist Sozialpolitik bisher der bevorzugte Weg der Sozialisierung.« (ebd.: 212)

Von daher ist es für Heimann gleichgültig, ob auf dem Weg zur Sozialisierung vorsozialistische bürgerliche Elemente integriert werden müssen oder ob dieser Weg direkt beschritten werden kann. Letzteres ist für ihn eher der Fall, denn der Kapitalismus habe ja mit der »Zerstörung aller Traditionswurzeln« der sozialistischen Perspektive Tür und Tor geöffnet. Mit der Durchführung der Sozialpolitik sei zwar noch nicht der Sozialismus erreicht, »aber es ist ein Weg, der zwar für sich allein zur restlosen Verwirklichung der Idee nicht ausreicht, der aber andererseits für jenes Ziel notwendig und unentbehrlich ist« Dieser Weg beginnt mit der Errichtung einer sozialen Betriebsordnung, denn die soziale Frei-

heitsordnung geht vom arbeitenden Menschen aus und dieser wirkt ja in den Betrieben.

»Im Kapitalismus aber steht der Betrieb mit allem seinem sachlichen und menschlichen Zubehör im Privateigentum, er befindet sich in herrschaftlicher Verfassung; darum ist die soziale Betriebsordnung mit dem Privateigentum unvereinbar und darum die auf die soziale Betriebsordnung gerichtete Sozialpolitik gegen den Kapitalismus gerichtet.« (ebd.: 213)

Der Ausbau der Sozialpolitik muss damit zwangsläufig mit dem Abbau des Privateigentums zusammengehen; dies ist die Sozialisierung im engeren Sinne. Damit hören auch die Arbeit und der arbeitende Mensch auf, Ware zu sein. Heimann zitiert hier wieder den Arbeitsrechtler Sinzheimer:

»Einst war der Mensch, der nicht ein Freier war, Sache. Durch die Rechtsgleichheit wurde er Person. Die neue Ordnung macht ihn zum Menschen. [...] So tritt in den freien Raum, der durch den Abbau des Eigentums entsteht, das Menschentum ein als ein neues selbstständiges Rechtsprinzip, das sich mit seinem eigenen Wesen dem alten Rechtsprinzip des Eigentums entgegenstellt.« (ebd.: 213f.)

Die soziale Eigentumsordnung ist damit »die geradlinige Fortsetzung, Ergänzung und Vollendung der sozialen Betriebsordnung.« (ebd.: 214) Es braucht weiterhin eine Eigentumsordnung, aber nun eine soziale, denn die ist notwendig, um Freiheit zu sichern. Diese Freiheit ist aber nicht mehr die schrankenlose des Kapitalisten, sondern die in sozialer Gegenseitigkeit und Verantwortung begrenzte soziale Freiheitsordnung.

»Nicht im Kapitalismus, wohl aber vom Kapitalismus aus, dank seiner liberalen Grundlage, hat die Arbeiterbewegung nun die Sozialpolitik voran getragen und dadurch auch die Sozialisierung des Eigentums grundsätzlich angebahnt; die alte These der sozialistischen Lehre ist durch die Tatsachen überholt. Aber wie es wegen der Verelendungstheorie an einer positiven Theorie der Gewerkschaften fehlt, genau

so und aus demselben Grunde auch an einer allgemeinen positiven Theorie der Sozialpolitik; und so ist das theoretisch geschulte Bewußtsein starr auf die juristische Eigentumsänderung gerichtet und verfehlt die dialektisch-realistische Aufgabe, welche aus der Wirklichkeit der Sozialpolitik erwächst: diese Wirklichkeit und ihre Bewegungsrichtung zu verstehen und zu würdigen.« (ebd.: 215f.)

Für Heimann ist Sozialisierung mehr als nur ein wirtschaftlicher Prozess.

»Der Verzicht auf die volle Verwirklichung der sozialen Idee, oder positiv gewendet: die Verbürgerlichung der Arbeiterschaft ist umso eher möglich, je mehr der umfassende Charakter der sozialen Freiheit und der von ihr gestellten Anforderungen verkannt wird. Umso eher kann man sich mit einem Teil begnügen und sich in die dann gegebene Kompromißordnung befriedigt einfügen. Und zwar wird das am besten gelingen, wenn auch das Erstrebte und Gewährte möglichst genau auf der Linie der bürgerlichen Wertungen liegt, also dem bürgerlichen Erwerbsgeist entspricht. Lohnkämpfe sind notwendig, nicht nur in der Gegenwartsordnung, die doch auf der wirtschaftlichen Interessenverfolgung beruht, sondern auch im Rahmen des Kampfes um die soziale Freiheit, die ihrerseits ein Mindestmaß wirtschaftlicher Bewegungsfreiheit fordert. Aber die soziale Frage ist in ihrem inneren Sinn nach keine bloße Lohnfrage; sie ist die Frage, die der arbeitende Mensch an das Leben stellt und auf die er sich durch die soziale Bewegung eine sinnvolle Antwort holen will. Die Frage nach der bloßen Einkommenshöhe, die Frage des sogenannten »wirtschaftlichen Interesses« also ist in ihrer Beschränkung und Isolierung eine bürgerliche Frage, und mit Recht versucht die bürgerliche Seite eine bürgerliche Antwort, indem sie etwa die Arbeiter als Kleinaktionäre in den Kapitalismus aufnimmt; die durch das Arbeiterdasein aufgeworfene Frage nach der Gestaltung des Arbeitslebens wäre dann vermieden. Das gleiche gilt aber in der Arbeiterbewegung selbst. Die Verengung des Gesichtsfeldes auf die wirtschaftliche Interessenfrage und die damit gegebene Verkürzung der sozialen Spannweite führt organisatorisch zur Zentralisierung und Bürokratisierung ohne ein entsprechendes dezentra-

listisches Gegengewicht; denn ein umfassender Lohnkampf wird am besten nach den Weisungen einer zentralen Stelle geführt und aus einer zentral verwalteten Kasse finanziert, und jedes Hineinreden ist von Übel. [...] Die soziale Bewegung nimmt ihren Ausgang aber von der Erkenntnis, daß es in der Wirtschaft für den darin tätigen Menschen um mehr geht als bloß Wirtschaftliches, daß es um die freiheitliche und würdige Gestaltung des Arbeitslebens geht.« (Heimann 1929: 231f.)

Die reformsozialistische Strömung

Mit dieser Sozialisierungstheorie wird Heimann der reformsozialistischen Strömung der Weimarer Zeit zugerechnet. Im Gegensatz zum kommunistisch-revolutionären Programm strebten die Reformsozialisten einen stufenweisen Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus an, in dem die ökonomischen Kräfte des Kapitalismus wie eben der Markt weiter wirken, nun aber im Sinne der sozialistischen Gemeinwirtschaft umgewandelt werden sollen. Weitere zur kommunistischen Ideologie kontrastierende Kernpunkte waren zum einen die Demokratisierung der sozialistischen Gesellschaft, zum anderen die Einführung einer sozialistischen Marktwirtschaft und schließlich die Erweiterung der Arbeiterklasse als Träger des Sozialisierungsprozesses um Angehörige der Mittelschicht und um die Bauern. Für Heimann sollte der Sozialismus demokratisch legitimiert sein. Die Einbindung des liberalen Demokratiekonzepts sollte vor allem garantieren, dass der Sozialismus der kulturellen und sozialen Pluralität einer sich wandelnden modernen Gesellschaft des 20. Jahrhunderts gerecht werden konnte. Der Sozialismus sollte vom Mehrheitswillen der Bevölkerung getragen und nicht von einer abgeschlossenen Elite vereinnahmt werden.

»Heimann ist einer der bedeutendsten Vertreter des Markt-Sozialismus, der den Einbau marktwirtschaftlicher Elemente in die Planwirtschaft empfiehlt. Ausgangspunkt der Überlegungen ist die Einsicht in die Unmöglichkeit der marxistischen Arbeitswertlehre. Diese schließt nämlich eine sinnvolle Preiskalkulation aus. Auch dem

Kapital, betont Heimann, muss ein Wertanteil am Arbeitsertrag zugerechnet werden. Dadurch wird für ihn die politisch-soziologische Absicht der Arbeitswertlehre jedoch nicht hinfällig. Denn er definierte Kapitalismus nicht durch die wirtschaftliche Kategorie wie Kapital und Zins, sondern durch die private Verfügung über das Kapital. Ihm schwebt eine sozialistische Marktwirtschaft vor mit humanen Arbeitsverhältnissen und einer ökonomischen Selbstständigkeit des Mittelstandes sowie der Arbeiterselbstverwaltung.« (Heyder 1982: 82)

Vom Auftreten von Heimann und seinen Gleichgesinnten im damaligen Hofgeismarer Kreis der Jungsozialisten wird berichtet: »Es gab noch eine dritte Gruppe in Hofgeismar. Und auf die kann man sich wohl berufen, wenn man sagt, daß Hofgeismar eine Vorform des modernen Reformismus war. Diese Referentengruppe bestand aus Gustav Radbruch, Eduard Heimann und Hugo Sinzheimer. Heimann stellte die Idylle der Planwirtschaft, die Utopie der Sozialisierung infrage und zur Disposition. Er machte in Hofgeismar darauf aufmerksam, daß die Sozialisten überhaupt noch keine Alternative zum Markt hätten, daß der Markt immerhin ein traditionelles und flexibles Recheninstrument sei, auf das man gar nicht verzichten könne. Wenn doch, dann müsste man jedenfalls Alternativen vorschlagen. Ihm schwebte da eine gemischte Wirtschaft von Markt und Planung mit starken genossenschaftlichen Strukturen vor.« (Walter 1995: 49)

Ein weiterer Höhepunkt war die reformsozialistische Tagung in Heppenheim in der Pfingstwoche 1928 (vgl. Rathmann/Beyer 1928). Hier wurde auch der gesellschaftlich umfassende Anspruch des Sozialismus – über den Wirtschaftsbereich hinaus – deutlich. »Der Sozialismus ist aber nicht nur Wirtschaftsgestaltung, er ist auch Menschengestaltung. Wir wollen nicht nur sozialistische Wirtschaft, wir wollen auch den sozialistischen Menschen. Wir denken in erster Linie an die Wirtschaft, aber wir denken mit derselben Festigkeit daran, daß schließlich die Wirtschaft nur Mittel ist und kein Selbstzweck, dass das Letzte, was uns bleibt, der Mensch ist. Er muß den Sozialismus wollen als eine höhere Form unseres gesellschaftlichen Daseins und er muß die sozialistische Wirtschaftsgestaltung als ein Mittel ansehen zu einer neuen Persönlichkeitsbildung.« (Rathmann/Beyer 1928: 11) Eduard

Heimann griff in seinem Referat zur ›Begründung des Sozialismus‹ diese ganzheitliche Perspektive auf und führte den Begriff der ›Lebensform‹ ein, der aufzeigen sollte, dass Kapitalismus und Sozialismus mehr sind als nur Wirtschaftssysteme. »Der Kapitalismus ist eine Lebensform, in der die geschichtliche Gestalt des Bürgertums ihr Wesen entfaltet hat.« Im Kapitalismus konnte sich die Freiheit der persönlichen Lebensführung entwickeln, konnten ökonomisch und kulturell produktive Impulse gesetzt werden. Dennoch: »je gewaltiger die Kraft des Kapitalismus, umso furchtbarer auch die zerstörerische Wucht, mit der er auf den Ausgeschlossenen, den zu spät Gekommenen, dem neu andrängenden Leben lastet.« (Heimann 1928: 70) Trotzdem sollte der Sozialismus nicht nur die technologische Kraft des Kapitalismus übernehmen, sondern auch die liberalen Errungenschaften, die sich in seiner Zeit entwickeln konnten.

In diesem Zusammenhang kam die Frage auf, wie das denn sei, wenn die (anwesenden) sozialistischen Intellektuellen, die doch meist aus dem Bürgertum kommen, immer wieder vor der Verbürgerlichung der Proletarier warnen. Ein Tagungsteilnehmer in der Diskussion: »Der echte Intellektuelle gehört zwar häufig im marxistisch-ökonomischen aber nicht im sozialen Sinn zum Proletariat. Er ist seinem sozialen Habitus nach Bürger; und Bürger zu werden, reizt daher nicht. Im Gegenteil, er wurde Sozialist, weil irgendetwas in ihm [...] der bürgerlichen Daseinsform widerstritt. Ganz anders der Proletarier. Man muß schon ein wenig wirklichkeitsfremd sein, zu verkennen, daß der Proletarier häufig [...] der bürgerlichen Ordnung in einer gewissen Haßliebe gegenübersteht. Er haßt nicht die bürgerliche Wertewelt an sich, er haßt sie insofern, als sie ihn ausschließt, ihn als Kulturhybris verbraucht und wenn sich ihm [...] die Chance zum Aufstieg bietet, so vollzieht er diesen Aufstieg im allgemeinen in die nächsthöhere Schicht: d.h. ins Kleinbürgertum; und er nimmt allmählich die Denk- und Lebensgewohnheiten an, die für diese nicht gerade kulturschöpferische Schicht charakteristisch sind.« (Meusel in Rathmann/Beyer 1928: 96) Heimann sieht eher den besonderen Auftrag der sozialistischen Intellektuellen.

»Und wir anderen, wir intellektuellen Sozialisten bürgerlicher Herkunft? Wir sind nicht als Sozialisten erschaffen, sind nicht durch unser soziales Wesen von selbst Sozialisten; wir sind es [...] durch freien sittlichen Entschluß geworden. [...] Wenn wir durch geistige Arbeit zum Sozialismus kommen, gesättigt mit all dem, was dem Proletariat vorenthalten ist, so bringen wir natürlich besondere Möglichkeiten sozialistischer Arbeit mit, die dem Proletariat nicht gegeben sind.« (Heimann 1928: 87f.)

Fragen und ihre Rechtfertigung, die für sozialistische Intellektuelle heute noch aktuell sind.

Im politisch-praktischen Gesamtspektrum der Sozialpolitik der Weimarer Republik, wie es Ludwig Preller in seinem klassischen Überblick beschrieben hat, nimmt Heimann – im Gegensatz zu seiner bemerkenswerten Stellung im wissenschaftlichen Diskurs – nur eine Außenseiterposition ein. Seine Sozialpolitik fußte »in und auf der Klassengesellschaft«, während sich die sozialpolitischen Richtungen durchsetzten, die aus der »Enge des bisherigen Klassenstandpunkts« hinausführen wollten. »In diesem Gegensatz waren Ansätze der später entwickelten sozialpolitischen Theorien bereits enthalten.« (Preller 1949: 213)

Allerdings ging Heimanns Werk selbst in der Debatte unter, die es auslöste. »Das Buch Heimanns klärte zwar in einer hervorragenden gedanklichen Durchdringung das Verhältnis der sozialpolitischen Inhalte zu einem gesellschaftspolitischen Ziel, förderte aber bei aller starker Anerkennung seiner bedeutenden Leistung doch bei weitem mehr die klärende Aussprache, als daß seine Theorie in Wissenschaft und Praxis übernommen worden wäre.« (Preller: 1949 218) In der breiten Rezeption wurde z.B. auf der einen Seite vor allem kritisiert, dass Heimann die Rolle des Staates zu wenig berücksichtige, auf der anderen Seite, dass er die Transformation der Industriegesellschaft hin zur Konsumgesellschaft nicht hinreichend aufnehmen könne. So geriet er gleichsam zwischen die Stühle der orthodox-sozialistischen und bürgerlichen Wissenschaft (vgl. ebd.). Ausschlaggebend für diesen seinen fragilen wissenschaftlichen Standort war natürlich der Umstand, dass der Pro-

zess der Sozialisierung nach dem Weltkrieg schon abgebrochen wurde, bevor er richtig begann.

So teilte er in gewissem Sinne das Schicksal der Sozialisierung, der er als Sekretär der Sozialisierungskommissionen zu Anfang der Republik so hoffnungsvoll entgegen gesehen hatte (vgl. Heimann 1919). »Mit dem Scheitern der milderer oder radikaleren Forderungen auf Sozialisierung wurde die Republik auf die formale politische Demokratie verwiesen, wurde der Arbeitnehmerschaft eine Mitwirkung an der Wirtschaftsführung vorenthalten, [...] wurde damit Kräften der Unternehmerschaft eine Position gewahrt, die gerade im Zeichen formaler politischer Demokratie über wirtschaftliche Macht Einfluss auf die politische Gestaltung ermöglichte. Daß die Entscheidung gegen eine irgend gearbete Sozialisierung fiel, [...] war letztlich eine Folge der Tatsache, dass der Arbeitnehmerschaft die Macht geistig und politisch unvorbereitet in den Schoß gefallen war. Das Beispiel der bolschewistischen Revolution am Ende des Krieges tat das ihre dazu.« (Preller 1949: 496)

Selbstverwaltung, Genossenschaften und Gemeinschaftswerke

Heimann sieht die Selbstverwaltung im Mittelpunkt der Sozialisierung. In der Selbstverwaltung steckt für ihn

»die Würde des Menschen selbst, der darin, daß er seine Kräfte rührt, sein eigenes Leben lebt. Den Spielraum dafür sollen wir ihm ja in der Wirtschaft verschaffen. Die Forderung nach Selbstverwaltung ist nicht nur an die Sozialpolitik zu richten; sie sollte weiter hinaus greifen auf das eigentliche Gebiet der sozialen Not, auf die Wirtschaft selbst. Die Bekanntschaft mit dem Sozialismus wird dann nicht theoretisch oder ein geistig vorgestelltes Ideal, sondern bricht aus der Wirklichkeit hervor.« (Heimann 1927: 129ff.)

Heimann verstand Selbstverwaltung nicht rätendemokratisch, sondern gleichsam sozialorganisch aus der eigenen betrieblichen Erfahrung heraus in das Gemeinwesen und den Staat hinein. Dabei hat er den

funktionalen Zusammenhang zwischen Staat und Selbsthilfe immer wieder herausgestellt. Den »Gegensatz zwischen Selbsthilfe und Staatshilfe als den beiden Grundrichtungen der Sozialpolitik« versucht er im Sinne seiner Dialektik der Angewiesenheit zu überbrücken. So argumentiert er,

»daß der Gegensatz als ein solcher innerhalb des herrschaftlichen Systems an Kraft verliert in dem Maße, als die jenseits des Gegensatzes stehende soziale Bewegung an Kraft gewinnt. Sie fußt zwar ganz und gar auf der liberalen, freilich dynamisch aufgefassten Selbsthilfe; sie braucht aber die Staatshilfe grundsätzlich nicht von der Selbsthilfe auszuschließen, weil sie dynamisch, nicht institutionell denkt.«
(Heimann 1929: 132)

Er sieht »die soziale Staatshilfe aus der Selbsthilfe der sozialen Bewegung« entstehen (ebd.). Wenn heute von den bürgergesellschaftlichen Bewegungen als Medien der auffordernden Vermittlung zwischen Selbsthilfe und Sozialstaat gesprochen wird, so finden wir bei Heimann schon die entsprechenden Anklänge.

Heimann war in der Frage des Verhältnisses von Gemeinwirtschaft, Selbstverwaltung, Markt und Staat offenbar mehr von dem Konzept einer »dualistischen Wirtschaft« von Hans Ritschl (1931) als dem der marktwirtschaftsnahen Verortung der Gemeinwirtschaft von Margit Cassel (1925) beeinflusst. Letztere sprach von den »Lücken der Marktwirtschaft«, die durch gemeinwirtschaftliche Unternehmungen ausgeglichen werden müssen. Ritschl hingegen sah in der Gemeinwirtschaft einen »Faktor für die Gestaltung wie für die Umformung der Wirtschaftsordnung« (Ritschl 1931: 3), aber auch der politischen Ordnung. Denn er sah die gemeinwirtschaftlichen Zusammenschlüsse als Kerne einer demokratischen Gesellschaft. Heimann wiederum erhoffte sich – im Sinne der Dialektik der Erweiterung – ausgehend von der politischen Kraft der Betriebsräte und Gewerkschaften eine weitreichende politische Mobilisierung. Über die Betriebsgemeinschaften hinaus – so auch Ritschl – sollte sich in sozialen Gemeinschaften wie z.B. Siedlungsgenossenschaften oder genossenschaftlichen Gemeinschaftswerken die demokratische Willensbildung ausformen und in

die Gesellschaft hinein entwickeln können. Die gemeinwirtschaftliche Orientierung kann so für Ritschl zu einer Neubelebung der Demokratie führen und die »formale Demokratie, die in mechanischer Weise aus den einzelnen Willen einen allgemeinen Willen zu bilden versucht und damit den Bürger wie einen Gesellschafter einordnet, zu einem stufenweisen Aufbau des Gemeinwillens aus Gemeinschaftskreisen übergehen und damit zu einem System echter Repräsentation streben. [...] Ein Aufbau des Gemeinschaftswesens aus den unmittelbaren städtischen und ländlichen Lebensgemeinschaften würde den Bürger nicht als Einzelwesen, sondern als Glied einer Gemeinschaft erfassen.« (Ritschl 1931: 150) Ähnliche Vorstellungen demokratischer Willensbildung von unten finden wir auch heute in manchen gemeinwesenökonomischen Projekten.

Die Selbsthilfe- und Genossenschaftsbewegung im Rahmen der Arbeiterbewegung (vgl. Fleißner 1911) war für Heimann ein wichtiger Teil, »ein Flügel« der sozialen Bewegung. Auch die Konsumgenossenschaften hatte er hier im Blick. »Es liegt ungemein nahe, daß der Arbeiter sein Verbraucherschicksal parallel zu seinem Erzeugerschicksal deutet.« (Heimann 1929: 72f.) Die Arbeiterkonsumvereine, so hießen die Konsumgenossenschaften vor dem Ersten Weltkrieg, wurden schon früh von der Sozialdemokratie als soziale und verbraucherpolitische Bewegung anerkannt. Heimann empfiehlt den gemeinwirtschaftlichen Gruppen

»eine gestufte Selbstverwaltung der größeren und kleineren Gruppen mit möglichst weitgehender Verantwortung für ihren eigenen Arbeitsbereich und in mannigfachen verschiedenen Verfassungen, als örtliche Gemeinde oder Produktivgenossenschaft oder Konsumgenossenschaft oder unmittelbarer Staatsbetrieb oder Einzelbetrieb usw. [...] Im Interesse der Gesamtordnung kann auf die Klammer des einheitlichen Gemeineigentums in irgendeiner Form – entweder als eigentliches Eigentum unter der Legierung von Verfügungsrechten an die Belegschaften und dergleichen oder als wirksames Obereigentum über dem Eigentum der Belegschaften oder Gemeinden oder Genossenschaften – nicht verzichtet werden; man darf nicht die Willkür und

Zusammenhanglosigkeit des Privateigentums durch die Willkür und Zusammenhanglosigkeit von Gruppeneigentum ersetzen.« (Heimann 1932: 17)

Gemeinwirtschaft ist für Heimann nicht nur ein ökonomisches System, sondern ein sozialer Lebenszusammenhang:

»Die Gemeinwirtschaft wäre gerichtet, wenn sie in der Sphäre der Gesamtplanung und der Betriebsverwaltung hängen bliebe und nicht bis in die Sphäre des arbeitenden Einzelmenschen durchstieße; seinen Lebensraum muß sie verwandeln und erfüllen. Bei Freund und Feind ist zwar die Vorstellung üblich, dass Sozialisierung wie eine luftdicht abschließende Käseglocke über die Wirtschaft gestülpt würde, daß sie in Zusammenfassung, Organisationskontrolle und Statistik besteht. Aber das ist das Gegenteil des mit der Sozialisierung ursprünglich Gemeinten und das Gegenteil dessen, was notwendig gemeint sein muß, wenn man den Sozialismus als eine Elementarbewegung begreift, in der die elementaren menschlichen Ansprüche geklärt und bestätigt und daher gerade nicht ausgelöscht sein müssen.« (Heimann 1932/1975: 88f.)

Viele Menschen sehen sich heute wieder mit »elementaren Ansprüchen«, existenziellen Lebensthemen konfrontiert, die nicht länger in der sozialstaatlichen Zone der Befriedung sozialer Probleme gehalten werden können. In dieser Erfahrung des Betroffenen-Seins wird das Gemeinsame, das Aufeinander-angewiesen-Sein erkannt. Das »Gemeine Eigene« wird damit zur Schlüsselkategorie für die Formierung sozialer Interessen und die Gestaltung einer Kultur der gegenseitigen Angewiesenheit als Basis der Suche nach einer Balance zwischen dem Ökonomischen und dem Sozialen. Während sich im Heimannschen Modell die soziale Idee vor allem um die Arbeit drehte, ist sie in der heutigen Dimension der *Commons*, des Gemeinen Eigenen also, so allseitig erweitert – ökologisch, sozial und kulturell –, dass sie in ihren Initiativ- und Organisationsformen regionale sozialpolitische Räume strukturieren kann.

Kritik der Marx'schen Entwicklungstheorie

Karl Marx hatte die hohe Produktivität und die Wachstums- und Entwicklungsfähigkeit der industriekapitalistischen Produktionsform erkannt, gab ihr aber keine Integrations- und Überlebenschance, solange sie an die Gesellschaftsverfassung des Kapitalismus mit seiner Eigentumsordnung, dem damit verbundenen Antagonismus von Arbeit und Kapital und der systemimmanenten Mehrwert- und Profitlogik der einzelnen Kapitalien gebunden war. Nach seiner Prognose würde der Kapitalismus trotz steigender Produktivität die sozialen Gegensätze und damit Entfremdung und Verelendung verschärfen, gleichzeitig würden sich die einzelnen Kapitalien in mörderischer Profitkonkurrenz im Sog der Monopolbildung vernichten. Marx hatte den Kapitalismus an der Industriegesellschaft Englands seiner Zeit (Mitte des 19. Jahrhunderts) bei noch relativ niedriger Arbeitsteiligkeit studiert. Emile Durkheim (1893) ging dann von der komplexen und beschleunigten Arbeitsteilung im Ausgang des 19. Jahrhunderts und der Dialektik von kapitalistischer Modernisierung und massenhafter Integration der Arbeiter und Angestellten aus, wie sie später auch Eduard Heimann beschrieben hat. Was für die Sozialpolitiker des ausgehenden 19. Jahrhunderts von Marx blieb, war die Erkenntnis, dass der Kapitalismus auf Grund seiner selbstzerstörerischen Kräfte und der damit verbundenen kapitalistischen Dauerkrise reguliert werden musste und dass es auf der sozialen Seite darum zu gehen hätte, vor allem dem Problem der Entfremdung durch sozial-, bildungspolitische und sozialpädagogische Maßnahmen gegenzusteuern. Dabei sahen sie auch die hohen Desintegrationspotenziale der modernen Arbeitsteilung, glaubten aber nicht an das von Durkheim proklamierte innere Gleichgewichtsstreben der arbeitsteiligen Kräfte, sondern sahen im Integrations- und Desintegrationsproblem der industriellen Arbeitsteilung eine ähnliche soziale Bedrohung wie in der Entfremdungsproblematik.

Auch Werner Sombart (1904) analysierte das System der Arbeitsteilung, verband es aber mit einer Kapitalismusanalyse. Seine Bewegungsformel der industriekapitalistischen Entwicklung ging nicht – wie z.B. bei Durkheim – von wechselnden Gleichgewichts-

Ungleichgewichtszuständen der Integration und Desintegration aus, sondern verwies auf die fortlaufende Produktion von Widersprüchen, die der Kapitalismus aus sich heraus – mit steigender Rationalisierung – erzeugte, indem er seine Prinzipien auf die sozialen und kulturellen Lebensbereiche der Menschen übertrug. »Der Kapitalismus erzeugt also selbst wieder mit Hilfe höchster Rationalisierung der Technik das für ihn schlechthin Irrationale« (Sombart 1903: 493; ähnlich ja auch Heimann). Es kommt zur sozialen und kulturellen »Dauerkrise« des Kapitalismus mit steigender Tendenz der Entfremdung des Menschen und der Herrschaft der rationalisierten Arbeit über die lebendige Arbeit.

Heimann, der sich des Öfteren auf Sombart bezieht, kritisiert vor allem Marx' Hypothese der »Proletarisierung« vor dem Hintergrund der unbegrenzten Akkumulation des Kapitals und der damit verbundenen Konzentration von Produktion und Reichtum, durch die die Vernichtung kleiner Betriebe ausgelöst wird.

»Seine [des Kapitalismus] Produktivität wächst, aber seine Stabilität wird unterminiert, in dem Maße, wie die Profitrate sinkt«. Dies ist der Übergang zur »Selbsterstörung des Kapitalismus.« (Heimann 1949: 76)

Dennoch suchen die kapitalistischen Unternehmen immer weiter nach Profit bis zum letzten Augenblick des Zusammenbruchs. Die Arbeiterklasse kann nun das Produktionssystem in Gemeineigentum übernehmen, für das es nun reif ist.

»für eine kollektive, planmäßige Leitung und die neue soziale Macht des Proletariats [...]. Ganz gleich, ob Marx' Beweise stichhaltig sind oder nicht, er hat als erster die Lehre von Konzentration und Zusammenbruch der Produktion und die Theorie vom Aufstieg des Proletariats formuliert und tat es mit solcher Kraft, daß seitdem beide mit seinem Namen verknüpft sind.« (ebd.: 174)

Dennoch kann Heimann dem Argument von Marx nicht folgen, dass durch die Einführung der Maschinen in der kapitalistischen Massen-

produktion bei wachsender Produktivität immer mehr Arbeiter verdrängt werden. Im Gegenteil:

»Zahl und Aufgabenkreis der Arbeiter erhöhen sich nicht bei wachsender Produktivität. Es sind vielmehr die neuen Mittelklassen, die den sich erweiternden Aufgabenkreis übernehmen; mehr Ingenieure, um den wachsenden Bestand an Maschinen zu beaufsichtigen, mehr Buchhalter, um die Kontokosten zu veranschlagen, mehr Mittelsmänner, um die Verteilung des größeren Ausstoßes der in steigendem Maße konzentrierten Produktion durchzuführen. Die spätkapitalistische Gesellschaft bestätigt zwar Marx Voraussage hinsichtlich ihrer Konzentration und Unsicherheit, widerlegt aber seine Behauptung von der wachsenden Uniformität wirtschaftlicher Funktionen und der sich daraus ergebenden proletarischen Vereinheitlichung des Volkes.« (ebd.: 178f.)

Damit ist auch die Marx'sche Theorie der zunehmenden Verelendung des Proletariats nicht begründbar. »Zunehmende Verelendung würde dem Proletariat nur drohen, wenn eine absolute Schrumpfung in der Kapazität des wachsenden Kapitals zur Einstellung von Arbeitskräften eintrete oder wenn im Falle einer Bevölkerungsvermehrung diese Kapazität langsamer wüchse als die Zahl der Arbeiter.« Ein solches stetiges Ansteigen der Arbeitslosigkeit trat aber in der Geschichte des modernen Kapitalismus nicht ein, die Lehre vom Pol der Anhäufung des Reichtums und dem Gegenpol der Anhäufung von Elend war also in dieser Absolutheit nicht haltbar, sie musste also relativiert werden.

»Die ›relative‹ Interpretation der Lehre, die auch von Marx angeregt und von vielen Marxisten fortentwickelt wurde, besagt, daß auch der Lebensstandard des Proletariats ansteigt, aber langsamer als der der Kapitalien. [...] Die absolute Interpretation dagegen, nach der mehr und mehr Arbeiter ihre Beschäftigung verlieren, steht nicht im Einklang mit dem positiven politischen Programm des Marxismus: der Begründung des Sozialismus. Denn nicht durch Erwerbslosigkeit sondern nur durch disziplinierte gemeinsame Arbeit können die Arbeiter zu gemeinschaftlichem Denken und Planen erzogen werden.

Schließlich hat die Erfahrung bewiesen, daß der Lebensstandard der Arbeiter im allmählichen Steigen begriffen ist, obgleich diese Entwicklung durch Arbeitslosigkeit unterbrochen wird. Trotz der großen Literatur über diesen Gegenstand bleibt das Problem der relativen Verelendung ungelöst.« (ebd.: 179f.)

Heute ist es wieder der Diskurs zur ›relativen Armut‹, in dem dieses Problem kontrovers verhandelt wird. Dabei vertritt Heinz Bude vor dem Hintergrund neuerer britischer Daten zur dortigen Armutsentwicklung die These, dass es sich heute auch in Europa noch vielfach um absolute Armut handelt. So ergab »eine Langzeitbeobachtung von Armut in Großbritannien, das zwischen 1983 und 2012 trotz wirtschaftlichen Wachstums die unmittelbare materielle Not zugenommen hat. Bei einer Vervierfachung des Bruttoinlandsprodukts hat sich der Anteil der Haushalte, die Angst vor einem kalten Winter haben, weil ihnen das Geld für eine ausreichende Heizung fehlt, von drei auf 9 % verdreifacht. [...] Solche Befunde kann man schlecht als Steigerung relativer Armut durch relativen Reichtum abtun. Wer in einem Kernland Europas, dass Großbritannien auch nach dem Brexit immer noch ist, am Ende des Monats das Geld für eine warme Mahlzeit einsparen muss oder sich, wenn es draußen kalt ist, keine warme Wohnung leisten kann, ist nicht nur relativ, sondern auch absolut arm.« (Bude 2019:153) Und Stephan Lessenich bilanziert in gleicher Richtung: »Kapitalistische Dynamik [...] entsteht aus dem Zusammenwirken von Prozessen der Reichtums- wie der Armutsproduktion: das eine geht mit dem anderen einher. Steigender Wohlstand und zunehmendes Elend sind zwar gegenläufige Entwicklungen – aber beide gehören eben zur Realität des kapitalistischen Weltsystems.« (Lessenich 2017: 49)

Sozialismus und Mittelstand

Die ökonomisch-technologische Modernisierung durch die fordistische Wirtschaftsweise hatte einen neuen Typus von Arbeitnehmern hervorgebracht, die als Ingenieure, technische und administrative Angestell-

te in den Großbetrieben und Verwaltungen eine gesellschaftliche Mittelgruppe bildeten, die nichts mit der Arbeiterbewegung zu tun haben wollte und ein eigenes Standesbewusstsein entwickelte. Sie wurden als neue Mittelschicht bezeichnet, die sich deutlich von der alten Mittelschicht der Handwerker und Bauern abhob, aber auch wie diese ihre Mittellage als fragil empfanden. Heimann sah sie zwischen zwei gesellschaftlichen Polen: auf der einen Seite der Konzentration des Kapitals, auf der anderen Seite die Konzentration der proletarischen Abhängigkeit. Sie fürchten, in dieser

»ihrer sozialen Besonderheit zwischen der Kapitalmacht und der Arbeitermacht zerrieben zu werden, [sie], die von der Kapitalmacht ausgeschlossen sind und sich gegen die Proletarisierung wehren, obgleich sie an den Hauptproblemen des Arbeiterlebens längst Anteil haben.« (Heimann 1931a: 145)

Sie wenden sich später dem Nationalsozialismus zu, den Heimann dementsprechend seinem »Kern nach als eine Auflehnung des mittleren und kleineren Bürgertums gegen die hochkapitalistische Entwicklung« einordnet (ebd.).

»Ein Teil der Angestellten – von dessen Größe niemand etwas sagen kann – wird sich weiterhin der sozialen Bewegung eingliedern; ein anderer könnte die soziale Idee mit mittelstandspolitischen, d.h. mit partikular-ständischen Ansprüchen durchsetzen und mehr oder weniger als Vorspann dafür benutzen. Nicht also die weltanschauliche Gespaltenheit der eigentlichen Arbeiterschaft, sondern die soziale Differenzierung innerhalb der Arbeitnehmerschaft bildet das ungewisse Problem für die Zukunft der sozialen Bewegung und ihres einheitlichen Bekenntnisses zur sozialen Idee.« (Heimann 1929: 110)

Damit war die bislang einfache Polarisierung zwischen Kapitalherrschaft und Arbeiterbewegung signifikant durchbrochen, der traditionelle Zusammenhang zwischen sozialer Idee und sozialer Bewegung der Arbeiterschaft relativiert. Erst seit der Mitte des 20. Jahrhunderts wird das mittlere Bürgertum eine Rolle bei der Konstitution der neuen sozialen Bewegungen spielen. Die Angst vor dem Abstieg in die Zone

der Unterschicht, genauso wie die Angst vor der Übermacht der kapitalistischen Konzerne ist aber bis heute erhalten geblieben.

Mit der Einbeziehung des Mittelstandes in den Sozialismuskurs leitete Heimann eine entscheidende Revision seiner antikapitalistischen Perspektive ein, indem er deren Kern, die Eigentumsfrage, historisch neu formulierte. Der traditionelle Antagonismus zwischen Privateigentum und Eigentumslosigkeit sollte angesichts des breiten Aufkommens einer nichtproletarischen Angestelltenschicht in den 1920er Jahren zwar nicht aufgehoben aber zumindest differenziert werden.

»Der Wirklichkeitssinn zwingt uns, davon auszugehen, dass die verschiedenen Schichten, die im Laufe der Zeit Opfer der Kapitalherrschaft geworden sind und sich als solche fühlen, dieses gemeinsame Schicksal auf verschiedene Weise erfahren und daher verschieden darauf reagieren. Eigentumslosigkeit ist das Kennzeichen für nur einen Teil der gegenwärtigen antikapitalistischen Wirklichkeit. [...] Kann das gleiche kapitalistische Schicksal auch anders als in der Form der Eigentumslosigkeit erlebt werden? Wenn das allgemeine Leiden am Kapitalismus sich nicht allgemein in Eigentumseinheit äußert, so muß jenseits der Eigentumslosigkeit der Punkt gefunden werden, in dem das allgemeine Leiden liegt und von dem aus daher die gesamte antikapitalistische Wirklichkeit sich als Einheit darstellt.« (Heimann 1932/1975: 77)

Das Leiden am Kapitalismus ist für die Angestellten ein anderes als das der Arbeiter.

»Auch die Angestellten sind formell unselbstständige Arbeiter, meist mehr oder weniger eigentumslos, und erleben dieses Schicksal doch anders und mit anderen eigenen Schlussfolgerungen als die proletarischen Arbeiter. [...] Sie waren trotz formeller Unselbstständigkeit doch mit persönlichen und auswechselbaren Funktionen an ihren Arbeitsplatz im Betrieb gestellt, sie waren unentbehrlich, ökonomisch gesichert und sozial angesehen: bürgerliche Existenzen in einem immerhin ähnlichen Sinne wie der Handwerker und der Bauer. Erst die neu-

este Phase der Rationalisierung seit der Jahrhundertwende hat ihre Zahl ebenso stark vermehrt wie ihre ökonomische Position proletariisiert: Verarmung, Verödung der Arbeit und Arbeitslosigkeit ist nun ihr Schicksal ebenso wie das der Arbeiter.« (ebd.: 81)

Sie werden damit aber nicht Teil des Arbeiterproletariats, sondern bleiben als eigene und besondere soziale Gruppe bestehen. An ihnen stellt sich vor allem die Eigentumsfrage anders. Es geht hier nicht um das kapitalistische Privateigentum. Bauern und Handwerker brauchen ein gewisses Eigentum, das ihnen die Freiheit des Produzierens garantiert. Auch das begrenzte Eigentum der Sparer darf nicht mit dem kapitalistischen Privateigentum verwechselt werden, im Gegenteil: Sie sind ja im Sparen abhängig von den kapitalistischen Banken, die das ersparte Geld nach ihren Prinzipien verwalten.

»Eigentum und Privateigentum sind also zweierlei, ja sie sind Gegensätze. Eigentum schafft die Sicherheit selbstständiger Arbeit und enthebt zwar in keiner Weise von der Arbeitsmühe, macht diese aber menschlich erträglich. Die Arbeit ist die eigene Sache des Arbeitenden, wenn die Arbeitsstätte, die Arbeitsmittel und das Arbeitserzeugnis sein Eigentum sind; und der Einsatz seiner Person für seine Sache wird nicht nur notwendig, sondern menschlich möglich. Marx beschreibt diesen Tatbestand als die Verwachsung des einzelnen unabhängigen Arbeitsindividuums mit seinen Arbeitsbedingungen. Diesen Zusammenhang zerreißt das Privateigentum, in dem es die Verfügung über die Arbeitsbereiche einschließlich der darin tätigen Menschen den Privateigentümern des Kapitals zuweist. Damit haben die Arbeitenden in ihrer Arbeit eine fremde unlegitimierte und anonyme Gewalt über sich, die Arbeit geschieht unter fremden Zwang, nicht mehr als die eigene Sache.« (ebd.: 79f.)

Hier findet Heimann auch den »gemeinsamen Punkt«, an dem das Leiden der Arbeiter wie der Angestellten am Kapitalismus jenseits des Problems der Eigentumslosigkeit zusammen gesehen werden können.

»Die durch den Kapitalismus geschaffene Lage ist mit dem Worte Eigentumslosigkeit nicht getroffen, oder vielmehr nur zur Hälfte, und

von der Eigentumslosigkeit aus kann daher der allgemeingültige Ausweg nicht gewiesen werden, so wenig wie von dem formellen Fortbestand des Eigentums bei den Mittelschichten her. Erst wenn man auf den echten Sinn des Eigentums zurückgeht, zeigt sich das umfassende Prinzip der Lage, der gemeinsame Ausgangspunkt der einander feindlichen antikapitalistischen Bewegungen: der Verlust des Sinnes in der Arbeit unter der Kapitalherrschaft. Dieses gemeinsame Schicksal wird von den beiden antikapitalistischen Teilwirklichkeiten auf verschiedene Weise in verschiedener Form erfahren. Die einen sind aus ihrer Arbeit entwurzelt, indem sie das Eigentum verlieren, daß der Wurzelgrund war; sie streben über die Eigentumslosigkeit hinaus zu neuer Verantwortung durch eine dritte institutionelle Form, das Gemeineigentum. Die anderen erleiden in ihrem beibehaltenen Eigentum den Verlust seines Sinnes; es leistet ihnen nicht mehr die alte menschliche Verwurzelung in der Arbeit. Gemeinsam ist beiden, wie der Ausgangspunkt, so das Ziel: Freiheit und Verwurzelung in der Arbeit als der eigenen Sache.« (ebd.: 86)

Heimann trifft hier auch den Kern einer Entwicklung, die wir heute als *Prekarisierung* bezeichnen. Angst vor sozialem Abstieg und Verlust der Sinnhaftigkeit der Arbeit bei ständiger Bedrohung des Arbeitsplatzes durch betriebliche Rationalisierungen spielten auch damals im ähnlichen Prozess der ›Proletarisierung‹ des Mittelstandes zusammen.

Auch seine diesbezügliche Totalitarismus-Kritik ist weitgehend unbekannt. Dabei hat er schon früh erkannt, dass die Vernachlässigung des Mittelstandes durch die sozialistische Bewegung bedeutende Wählerschichten den Nazis zugeführt hat. So wie er die Notwendigkeit der Integration des Mittelstandes in die sozialistische Bewegung begründete, strebte er die Erweiterung der Arbeiterbewegung zu einer sozialen Volksbewegung an. Dafür, dass dies von der sozialistischen Seite ignoriert wurde, bekam diese für Heimann 1933 die Quittung: Die Sozialisten

»versperrten sich der Tatsache, daß es sowohl notwendig als auch möglich sei, mit den Bauern ein demokratisches Bündnis für einen gemeinsamen Kampf gegen Krise und Arbeitslosigkeit zu schlie-

ßen. Stattdessen entschlossen sie sich, nichts zu unternehmen. Sie verließen sich darauf zu warten, daß die Mittelschichten durch die geschichtliche Entwicklung von selbst verschwinden würden und auf diese Weise der Weg für eine umfassende sozialistische Planwirtschaft geebnet würde. Über den dabei zu verfolgenden Weg bestanden zwischen den Sozialisten und Kommunisten unterschiedliche Ansichten, doch herrschte Einigkeit darüber, daß Bauern und andere Gruppen der unteren Mittelschicht in der künftigen Geschichte keinen legitimen Platz hätten und sich der Arbeiterklasse anschließen müssen.« (Heimann 1941: 97f.)

Heimanns Überlegungen zur Integration von Teilen der bürgerlichen Mittelschicht in die sozialistische Zielgruppe erhalten ihre Bedeutung vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Diskussion um den neuen Mittelstand der Angestellten. Schon Anfang des 20. Jahrhunderts hatte der Soziologe Emil Lederer (1912) von den Angestellten als »Stehkragenproletariat« gesprochen, das durch die Rationalisierung in den Büros ihrer Arbeit mindestens ebenso entfremdet sei wie die proletarische Arbeiterschaft. Breite publizistische Resonanz erhielt dann die Angestelltenfrage durch die Sozialreportagen von Siegfried Kracauer zur Lebens- und Berufswelt der Angestellten, die 1929/1930 im Feuilleton der Frankfurter Zeitung erschienen. Er zeigte in exemplarischen Bildern auf wie die Technologisierung und der Strukturwandel der Industriegesellschaft hin zur Dienstleistungsgesellschaft eine neue soziale Schicht freigesetzt haben, die sich zwischen der Arbeiterschaft und der bürgerlichen Mittel- und Oberschicht gleichsam »heimatlos« bewegte und trotz ihrer wohl deklassierten Lebenslage an einem bürgerlichen Standesgefühl festhielt. Dieses »falsche Bewußtsein« verhinderte das Erkennen ihrer prekären Lage. Sie waren nachdrücklich darauf bedacht, Distanz zur Arbeiterklasse zu bewahren und einen eigenen Standesdünkel zu entwickeln. Sie flüchteten in den neu aufgekommenen Massenkonsum und die Massenkultur, um ihren Status demonstrieren zu können. Kracauer nennt die Angestelltenkultur eine Kultur der Aufrechterhaltung des bürgerlichen Scheins.

Die Frauenfrage

Heimanns Modell des Sozialpolitischen im Spannungsverhältnis von Kapital, Arbeit und sozialer Idee bezieht sich auf die damals prinzipiell männlich konnotierte Erwerbsarbeit. Die Reproduktionsarbeit – Hausarbeit, Beziehungs- und Familienarbeit –, die damals ganz den Frauen zugeschrieben war und auch heute noch in der Tendenz weiblich konnotiert ist, wird übergangen. Sie ist als selbstverständlich vorausgesetzt, bleibt unsichtbar, obwohl sie zwingende Voraussetzung für die Reproduktion der Arbeitskraft ist. Sowohl das Kapital als auch die (Erwerbs-)Arbeit sind auf die Reproduktionssphäre angewiesen. Mit dieser doppelten Angewiesenheit erweitert sich die sozialpolitische Hypothese.

Heimann sah nur den Produktionsbereich und die Arbeiterfrage, in denen er allein jene antikapitalistische Dialektik angesiedelt sehen mochte, welche die Modernisierung des Kapitalismus hin zum sozial gezähmten Kapitalismus voranzutreiben imstande ist. Den reproduktiven Bereich und die daraus hervorgehenden sozialen Bewegungen (eben die Frauenbewegungen) konnte er theoretisch nicht integrieren. Zudem lief der Diskurs um die Angewiesenheit der Gesellschaft auf die weibliche Reproduktionsarbeit vor allem im Bereich der Fürsorge- und Sozialarbeit, die ja Heimann weitgehend aus seiner erwerbsarbeitszentrierten ›Sozialen Theorie des Kapitalismus‹ ausklammerte.

Erst die Frauenbewegung hat die Problematik der geschlechtshierarchischen Arbeitsteilung öffentlich gemacht und die ›Soziale Frage‹ hin zur ›Frauenfrage‹ gedreht. Ausgangspunkt waren die *Desintegrationsprobleme* nicht nur der proletarischen Familien in der industriekapitalistischen Gesellschaft, die nicht mehr privat zu bewältigen waren. Diese seien, so der Grundtenor der damaligen frauenpolitischen Argumente, auf das Frauen benachteiligende wie gesellschaftlich ausgrenzende System der Arbeitsteilung in der patriarchalischen Gesellschaft zurückzuführen. Daraus erwuchs nicht nur die Forderung der Gleichberechtigung der Geschlechter, sondern darüber hinaus der Anspruch, die ›weiblichen Kompetenzen‹ der Sorge und Hilfe in die kapitalistische

Konkurrenzzgesellschaft hineinzutragen, um sie darüber menschlicher gestalten zu können.

Schon die sozialistische Frauenrechtlerin Lily Braun (1901) wehrte sich vor dem Ersten Weltkrieg dagegen, die Reproduktions- und Familienfrage in der kapitalistischen Gesellschaft auf die »Frauenfrage« einzuengen. Nun habe freilich die bürgerliche Frauenbewegung eine Menge im Gebiet der Wohltätigkeit geleistet, aber noch zu wenig eingesehen, dass die Beschränkung auf das Gebiet der Wohltätigkeit im Grunde einen Verzicht der Frauen auf die Lösung der Sozialen Frage bedeute. Unmissverständlich machte sie deutlich, dass die Frauenfrage »ein Teil des modernen Arbeitsproblems« sei, verschärft dadurch, dass weiterhin die Frauen sich nie nur der Berufsarbeit widmen könnten, da die Familie Ansprüche an die Frau stelle, die sie zusätzlich zu erfüllen habe.

Die Auflösung der Familie war für Braun wie die Frauen- und Männerfrage eine sozioökonomische Frage. Die alleinige Sorge der Frau für die Familie entpuppte sich folglich als eine durch wirtschaftliche Abhängigkeit erkaufte Sorge. Sobald die Abhängigkeit der Frau sich lockere, werde auch der letzte Halt der alten patriarchalisch geordneten Familie gelöst. Umgekehrt erkannte Braun die Chance, nunmehr gemeinsam (mit dem Manne) an einer neuen Gemeinschaft als Teil der sozialistischen Gesellschaft zu bauen. Die Suche nach einer neuen Gesellschaftsform bedeutete für sie vor allem die Neudefinition der Geschlechterbilder.

Mittels der Wohltätigkeitsbestrebungen, die ihren Ausgang mehrheitlich von Frauen nähmen, könne die Frauenbewegung einen bedeutenden Anteil an der Sozialreform haben. Sie hätte sich so von der Vorherrschaft des Mannes auf dem Gebiet der sozialen und kulturellen Theoriebildung emanzipiert und sich »den jüngsten Wissenschaften, den Sozialwissenschaften« zugewandt: Wie sie einst die »Oekonomie des Hauses« begriffen habe, versuche sie nun die »Oekonomie der Welt« zu fassen (vgl. Braun 1901: 140). Das Zeitalter des Feminismus bedeute sozialen Fortschritt und eine Lösung des Geschlechterkampfes auf der Grundlage der Überwindung der Klassengegensätze und keinesfalls, wie einige Gegner meinten, eine kulturelle Rückbildung. Die Ge-

bundenheit der Frau an die Familie und ihre damit erzwungene Abhängigkeit sollte über neue Gemeinschaften aufgelöst werden, welche die geschlechtshierarchische Spaltung der Lebens- und Arbeitswelten überwinden mussten. Die Frauen sollten auf der Grundlage einer feministisch inspirierten antikapitalistischen Sozialwissenschaft neue Sozialstrukturen jenseits des Patriarchats entwerfen.

Auch die Protagonistinnen der sozialen Fraktion der dritten Frauenbewegung, Alice Salomon und Helene Weber, sahen in den 1920er Jahren die Sorgearbeit der Frau eben nicht nur auf die Beziehungsarbeit des Nahraums beschränkt, sondern als gesellschaftliche Arbeit, die es zum Ziel haben muss, öffentlich zu zeigen, dass »der Mensch höher gewertet wird als die Wirtschaft.« (Weber 1931: 308) Diese antikapitalistische Interpretation von Sorge hat die Frauenbewegung und Frauenforschung der 1990er Jahre erneut aufgegriffen. Dem kapitalistischen System wird unterstellt, dass es die Reproduktionsarbeit, die es für seine Erhaltung alltäglich braucht, negiert,enspaltet. Auch wenn sich die kapitalistische Ökonomie auf die (äußere) Produktionslogik zurückführt, wird sie doch immer wieder durch die (innere) Reproduktionstätigkeit, die in der Regel den Frauen zugewiesen ist, mit *hergestellt*. Der Aspekt der *Herstellung* wird dabei betont, denn dieser beinhaltet seinem Sinn nach mehr als nur die Vorstellung, der Industriekapitalismus »funktioniere« nur, weil diese Reproduktionstätigkeit selbstverständlich und alltäglich ausgeführt werde. Zum Reproduktionsbereich wird die biologische Reproduktion, die alltägliche Reproduktion der Arbeitskraft und die Versorgungs- und Fürsorgetätigkeit gerechnet. Dieser reproduktive Bereich vornehmlich weiblich konnotierter Haus-, Erziehungs- und Beziehungsarbeit bleibt also verdeckt, weil er in der industriegesellschaftlichen Logik entlang der Trennlinie öffentlich-privat *vorausgesetzt* ist. Die weibliche Reproduktionsarbeit wird nicht nur minder bewertet gegenüber der Produktionsarbeit, selbst in der Erwerbssphäre wird die Arbeit von Frauen aufgrund dieses Sekundärstatus niedriger eingestuft.

Legt man die Heimannschen Kategorien an die damaligen Frauenbewegungen an, so lässt sich folgendes bilanzieren: Die proletarische Frauenbewegung des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahr-

hunderts war weitgehend in die männlich dominierte Arbeiterbewegung integriert und hatte vor allem die Verbesserung der Arbeitsbedingungen der Frauen im Programm. Ihre antikapitalistische Perspektive war die des Gesamtprogramms der Arbeiterbewegung. Die bürgerlichen Frauenbewegungen wiederum waren in ihren sozialen Ideen vor allem frauenemanzipativ und nur zum Teil antikapitalistisch eingestellt. Die Dialektik der Angewiesenheit war in dieser Zeit noch wenig ausgeprägt, da der männlich dominierte Kapitalismus in den Frauen noch kein qualifiziertes Arbeitskräftereservoir sah, obwohl die neuen Sekretärinnen- und Kontoristinnenberufe eine industrielle und administrative Nachfrage nach weiblichen Fachkräften auslösten. Die Dialektik der Angewiesenheit greift erst viel später, als die expandierende kapitalistische Wirtschaft in den 1970er Jahren in Westdeutschland ein breites qualifiziertes Humankapital benötigte, dass über Bildungsmobilisierung – Ausschöpfung der Bildungsreserven vor allem auch bei den Frauen – geschaffen werden musste. Geblieben ist hingegen bis heute die Abspaltung der Reproduktionsfrage als zweiter Säule der sozialpolitischen Dialektik der Angewiesenheit.

Heimann lebte in der Zeit der dritten Frauenbewegung, die er zwar achtete, deren soziale Forderungen er aber nicht in seine sozialökonomische Theorie integrieren konnte. Die Widmung für seine Frau Elisabeth, eine Medizinerin, die er seiner Schrift »Die sittliche Idee des Klassenkampfes« (1926) voran setzte, verrät einiges über das Verständnis der Rolle der Frau in der gehobenen Bürgerschicht, dem Bildungsbürgertum zu dieser Zeit. Sie war wohl eine in der gegenseitigen Beziehung gleichgestellte, souveräne und geistig selbstständige Partnerin und doch sein emotionaler Reproduktionsort. Ich stelle sie mir als jenen Frauentyp vor, wie er damals im Handbuch »Die Kultur der Frau« (1931) beschrieben wurde: »Es hat sich [...] praktisch eine Annäherung der Geschlechter vollzogen. [...] Während die Frau früher vorwiegend aus Gefühl bestand, ist dieses Gefühl nunmehr einer gestaltenden Formung durch eigenerlebte Leistung unterworfen worden. Der Mann dagegen hat seine überbetonte logisch-intellektuale Einstellung mit mehr seelischen Komponenten durchziehen gelernt, sodaß in beiden Geschlechtern sich zwei veränderte Typen Menschen allmählich

von dem neuen Bild des Lebens in der Gegenwart abheben. [Dabei] darf nicht verkannt werden, daß die vielfachen Leistungen der Frauen von heute einerseits im Manne bedeutende Unsicherheitsgefühle erzeugen können, welche in ihm ein Gefühl der Bedrohung seiner männlich gefestigten Person hervorzurufen vermögen, und daß andererseits ihm diese Selbstständigkeit der Frau alle jene Unbequemlichkeiten schafft, welche immer mit der Tatsache erwachteren Lebens verknüpft sind. [...] Das eigen- und neuartige unserer Zeit bleibt jedenfalls, daß der moderne Mann, wenn er erst einmal den Gegensatz der Typen erlebt und begriffen hat, die Frau alten Stiles nicht mehr will.« (Schmidt-Beil 1931: 626ff.) Heimann selbst hatte in seiner studentisch-bündischen Zeit eine kleine Schrift zur »Sexualmoral der Jugend« verfasst, in der er damals schon in ähnlicher Richtung von der neuen »Kameradschaftlichkeit der Geschlechter« und der »steigenden Wertschätzung der Frauen bei den jungen Männern sprach.« (Heimann 1913: 12) Der Bildungsaufstieg der jungen Frauen, vor allem der inzwischen ermöglichte Zugang zu den Universitäten, war für ihn ausschlaggebend für diese emanzipatorische Entwicklung.

Heimanns Freund Carl Mennicke hat sich später in ähnlicher Richtung ausführlich zur modernen Frauenfrage zu Wort gemeldet. Und man darf wohl annehmen, dass Heimann die Erkenntnisse und Einschätzungen seines Freundes im Wesentlichen geteilt hat. In dem Buch »Schicksal und Aufgabe der Frau in der Gegenwart« (1932) zeichnet Mennicke das damals neue Bild der sexuell emanzipierten und beruflich selbstständigen Frau: »Das Wesentliche und gesellschaftlich Durchschlagende dieser Wandlung liegt [...] in folgenden zwei Momenten: Einmal in der für die Frau ganz allgemein eröffneten Möglichkeit zur *wirtschaftlichen Selbstständigkeit* zu gelangen. Diese Möglichkeit war der Frau in der früheren Gesellschaftsordnung ebenso allgemein verwehrt, wie sie ihr heute eröffnet ist. [...] Die Möglichkeit dazu [ist] in der Struktur der Gesellschaft eröffnet. Es wäre gewiss verfehlt, wenn man in einer vergrößerten Anwendung der materialistischen Geschichtsauffassung aus diesem Aufweis schlußfolgern wollte, daß die Frau nun auch ganz allgemein tatsächlich zur geistig-persönlichen Selbstständigkeit gelange. Es hat geistig-persönlich selbstständige

Frauen auch schon in früheren Jahrhunderten, ja in gewissem Sinne in allen Epochen der Geschichte gegeben. Es ist der moderne gesellschaftliche Umbruch, in dessen Folge sich das Wesen der Frau heute nicht mehr nur hier und da im Individuellen [wandelt], sondern durch die ganze Breite der Gesellschaft hin, wenn natürlich auch immer nur langsam und allmählich.« (Mennicke 1932: 16)

Das habe grundsätzliche Auswirkungen auf die Ehe, die »ihren früheren Dauercharakter grundsätzlich eingebüßt hat. [...] Und es ist wieder eine Tatsache von beherrschender gesellschaftlicher Bedeutung, daß damit das alte, in der männlichen Herrschaftsstellung begründete, Ideal von der Ehefrau und Mutter, das in der dienenden Treue und Hingabe an Mann und Kinder die höchste Frauentugend erblickte, gebrochen ist. Und wiederum ist damit gegeben, daß Haus und Kinder heute nicht mehr der wesentliche Lebensinhalt des Frauenlebens sind, sondern daß sowohl die unverheiratete wie die verheiratete Frau ihre eigenen Berufs- und Kulturinhalte hat und pflegt, und daß sie es infolgedessen ausdrücklich ablehnt und ablehnen muß, im Beruf der Mutterschaft aufzugehen.« (ebd.: 39f.)

Mennicke bewegt sich hier im Spektrum der damals weltweit verbreiteten exit-option Bewegung, die in der (vor allem ökonomischen) Selbstständigkeit der Frau die jederzeit offene Möglichkeit zum Ausstieg aus der Partnerschaft sah. Wie er, ging man auch in dieser Bewegung davon aus, dass eine eheliche Partnerschaft umso stabiler werde, je größer die Selbstständigkeit und je geringer die Abhängigkeit der Frau sei. Die Reproduktionsseite, die ich für Heimanns Paradigma der Angewiesenheit angemahnt habe, war in dieser emanzipatorischen Perspektive der Frauen des Bildungsbürgertums in den Hintergrund getreten, ja eher negativ konnotiert und verkürzt. Während in der weiblich dominierten neuen Profession der Sozialen Arbeit die gesellschaftliche Funktion von Mütterlichkeit und Sorge betont und eine gesellschaftlich erweitert wirksame Mütterlichkeit als Gegenwelt zur Inhumanität des Kapitalismus gefordert wurde (vgl. Salomon 1931), war Mütterlichkeit in der emanzipatorischen Frauenwelt des Bildungsbürgertums eher negativ besetzt. Das und seine ökonomische Geringschätzung der Wohlfahrtspflege könnten wohl Gründe dafür sein, dass Heimann die

Reproduktionsfrage nicht als zentral für die sozialpolitische Dialektik der Angewiesenheit einschätzte.

Die Dialektik von Freiheit und Ordnung – Gerechtigkeit

»Das endlose Drama des menschlichen Strebens, Freiheit und Ordnung in Einklang zu bringen [verlangt] in jeder Phase der Geschichte neue schöpferische Lösungen unter den jeweils neuen Bedingungen, die eine neue Phase ausmachen. Immer muß es Ordnung für die Menschen geben, damit sie in Gesellschaft leben können, aber es wird stets nur eine vorläufige Ordnung sein, geboren aus einer beschränkten sozialen und historischen Auffassung. Immer muß folglich Freiheit herrschen, um die Ordnung einzuschränken und das Anwachsen ihres Druckes zu verhüten, um die Menschen gegen die Unzulänglichkeiten der Ordnung zu schützen und ihr zur Besserung zu verhelfen. Und wiederum muss stets die Freiheit durch Ordnung eingeschränkt werden, um zu verhindern, daß sie anarchisch, verantwortungslos und zersetzend wird. [...] Das rechte Verhältnis zwischen beiden, in dem die Ordnung nicht die Freiheit erdrückt und die Freiheit nicht die Ordnung unterhöhlt, selbst wenn sie diese nur mit Einschränkung gelten lässt, nannten wir [...] Gerechtigkeit.« (Heimann 1950: 169f.)

Indem Heimanns Gerechtigkeitstheorie dialektisch angelegt ist, ist sie historischem Wandel unterworfen, muß jeweils epochal gefüllt werden. Hinter dem Prinzip der Freiheit steckt bei ihm ja die liberale Freiheitsidee, die noch nicht vom Kapitalismus und seiner sozial ausschließenden Macht des Privateigentums destruiert ist. Die Ordnung ist bei ihm die Ordnung der Gemeinschaft vernunftbegabter Menschen, die diesen Ausgleich von Freiheit und Ordnung verstehen und anstreben. Da das Verhältnis zwischen Freiheit und Ordnung seine Balance in der sozialen Gerechtigkeit findet, ist für ihn eine gerechte Gesellschaft eine demokratische Gesellschaft. Dementsprechend entwickelt Heimann neben dem Gerechtigkeitsdiskurs aber in Spannung zu diesem seine Demokratieperspektive der Balance von Freiheit und Gleichheit. Der libe-

ralistische Kapitalismus auf der einen und der Kommunismus auf der anderen Seite hätten darin versagt, »daß sie die Gleichheit zerstörten, indem sie die Freiheit entwickelten und daß sie die Freiheit verloren, als sie die Gleichheit erzwangen.« Sie hätten die beiden »auseinandergerissen und nun an entgegengesetzten Polen ihrer schicksalsschweren Dialektik angesiedelt.« (ebd.) Diese »Alternativen liberaler Freiheit ohne Gleichheit und totaler Gleichheit ohne Freiheit dienen Heimann als Hintergrund, vor dem seine eigene, im christlichen Denken wurzelnde Konzeption einer zugleich freiheitlichen und sozialen Gesellschaft sich abhebt.« (Dahrendorf 1959: 56)

Ralf Dahrendorf, damals Soziologieprofessor in Hamburg, versuchte in seinem Beitrag zu der Festschrift zu Heimanns 70. Geburtstag, diese Dialektik zu interpretieren. Er sucht nach einem »allgemeinen Prinzip [...], in dem das Verhältnis von Freiheit und Gleichheit sich ausdrücken läßt. Dieses Prinzip besagt, daß die Gleichheit immer dann eine Bedingung der Möglichkeit der Freiheit ist, wenn sie sich auf den Rang der menschlichen Existenz bezieht, daß sie aber überall dort eine Bedrohung der Chance der Freiheit darstellt, wo sie die Weisen menschlicher Existenz betrifft.« (Dahrendorf 1959: 78) Das verweist auf die *Menschenwürde*, in der Freiheit und Gleichheit aufgehoben sind.

Menschenwürde und Verantwortung

Die *Menschenwürde* ist bei Heimann Grundlage der sozialen Idee. Anfang der 1960er Jahre, als er seine sozialpolitische Theorie noch einmal bilanziert und im Verhältnis zur zeitgenössischen Entwicklung modernisiert, macht er ihren zentralen Stellenwert in seiner sozialpolitischen Dialektik noch einmal deutlich:

»Dies ist die Dialektik: der Kapitalismus mußte immer wieder Maßregeln gutheißen und einleiten, die er verabscheute, Maßregeln die seinen grundlegenden Überzeugungen widersprachen.[...] Die Reformen retteten ihn tatsächlich, aber sie retteten ihn, indem sie ihn reformierten. Er lebt wirklich weiter. Aber lebt er denn weiter?

Die Frage erscheint lächerlich, wenn sie an irgend einen besonderen Streitpunkt anknüpft, etwa an die Verkürzung der Arbeit von Kindern unter Tage von acht auf vier Stunden täglich. Aber dies ist nicht Sozialreform; es ist nur ein sehr kleines Teilchen davon. Sozialreform ist die Summe aller solcher und ähnlicher Maßregeln, hundertmal in allen Industriezweigen wiederholt, wo der Druck einen gefährlichen Grad erreicht, überall in demselben allgemeinen Zusammenhang zwei oder drei Generationen hindurch, Schritt für Schritt, Zugeständnis nach Zugeständnis, Reform über Reform wie viele solcher pragmatischen Reformen sind erforderlich bis der Kapitalismus aufhört, Kapitalismus zu sein? Dies ist natürlich keine quantitative Frage, sondern eine Frage der Struktur. [...] Vorläufig muß es genügen zu sagen, daß der Kapitalismus erhalten wurde, indem er reduziert wurde, daß er reduziert werden mußte, um erhalten zu werden. [...] Aber indem die Reform den Kapitalismus reduziert, wirft sie ihn und seine eigentliche Zitadelle zurück: Hebung der technischen Produktivität; hier bleibt der Kapitalismus im Amt. Der Sozialismus ist also das Korrektiv für den Kapitalismus, indem er ihn zwingt, der Menschenwürde das Gebiet außerhalb der Zitadelle der technischen Produktivität abzutreten: Produktivität auf Kosten der Menschenwürde ist nun ausgeschlossen. Dies ist die andere Seite der Dialektik.« (Heimann 1963: 150f.)

Hier liegt für Heimann der entscheidende Punkt im Verhältnis von Kapitalismus und Sozialreform. Die technologische Kraft des Kapitalismus sollte erhalten und weiterentwickelt werden, aber nun in einem anderen gesellschaftlichen Rahmen:

»Für Marx und für die von ihm geschulte sozialistische Bewegung ist der Zerstörer des Menschlichen im Menschen und der Hoffnung des Menschen nicht die Maschine, sondern das Privateigentum an der Maschine, und daher wird der Sieg über die Knappheit nicht von der Maschine gewonnen werden, sondern von dem Gemeineigentum an der Maschine.« (Heimann 1963: 148)

Menschenwürde ist bei Heimann immer mit der Würde der Arbeit verbunden, deshalb hat die Formel Produktivität bei Wahrung der Menschenwürde immer zwei Bedeutungen. Zum einen, dass der Mensch nie Ware sein darf und das gilt – angesichts des globalen Datenhandels und der Datenverwertung der digitalen Konzerne – bis heute. Zum Zweiten geht es um eine Arbeit, in der der Mensch sich als Mensch erfüllt, die er also mitbestimmen und ihren Sinn mitverantworten kann.

»Worauf es ankommt, das ist die lebendige und verständnisvolle Teilhabe an dem Geschehen. Sie aber ist nur denkbar, wenn jedem Arbeitenden und jeder Gruppe von Arbeitenden die verantwortliche Gestaltung des engeren Arbeitskreises übertragen ist und der Blick durch die Aufgaben und Erfordernisse des engeren Kreises auf die übergreifenden Probleme des Gemeinwesens überhaupt hingelenkt wird.« (ebd.: 231)

Der Aufstieg von der innerbetrieblichen hin zur gesellschaftlichen Verantwortung durch die Arbeitenden durchzieht das Heimannsche Werk. Soziale Freiheit und Verantwortung bedingen einander.

»Freiheit ist Verantwortung und muß gekonnt werden; sonst wird nicht die Freiheit verwirklicht, nur die Herrschaft gewechselt.« (Heimann 1929: 225)

Grenzenloses Wachstum – Kapitalistische Expansion als »Selbstzweck«

Im US-amerikanischen Exil erlebte Heimann besonders eindrücklich, dass es nicht die soziale Freiheit war, die gesellschaftlich zum Durchbruch gelangte, sondern die Freiheit des Konsums. Die Transformation vom Arbeiter zum Konsumenten war im fordistischen Kapitalismus – vor dem Hintergrund der ökonomischen Gleichung »Massenproduktion ist gleich Massenkonsum« – durchschlagend. Nicht die soziale Bewegung, sondern die »Reklame« war nun die Antriebskraft (vgl. Heimann 1963: 316ff.). Erich Fromm war wohl damals einer der Ersten,

der die gesellschaftspolitische Tragweite des Konsumismus erkannte, indem er beklagte, dass der Konsum eine Suggestion der Freiheit erzeuge, über die der Mensch vergesse, was Freiheit wirklich ist. Entfremdung als Strukturmerkmal moderner Konsumgesellschaften. »Die Entfremdung, wie wir sie in der modernen Gesellschaft finden, ist beinahe total. Sie durchdringt die Beziehung des Menschen zu seiner Arbeit, zu den Dingen, die er verbraucht, zu seinen Mitmenschen und sich selbst. [...] Verbrauch wird zum Selbstzweck, wovon insbesondere die moderne Freizeitindustrie und Eventkultur profitiert. Er ›verschlingt‹ Sportereignisse, Filme, Zeitungen, Bücher, Vorträge, Landschaften, alles in der gleichen entfremdeten und abstrahierten Art, wie er die Waren konsumiert, die er eingekauft hat [...]. Der passive und entfremdete Mensch unterwirft sich den Angeboten der Vergnügungsindustrie und ist nicht mehr in der Lage, sich produktiv und kreativ zu verhalten. Die Folge dieser ausschließlichen Fixierung auf seine ökonomische Rolle und gesellschaftliche Funktion ist Beziehungslosigkeit und Gleichgültigkeit.« (Fromm 1960: 113ff.) Entfremdung wird also nun als im subjektiven Empfinden des Menschen nicht mehr aktivierbarer gesellschaftlicher Zustand beschrieben, der sich im Menschen abbildet, den er aber so nicht empfindet. In ähnlichem Sinne entwarf später Herbert Marcuse das Bild vom *eindimensionalen Menschen*, der seine Bedürfnisse und gesellschaftlichen Interessen nicht mehr aus der Spannung von Entfremdung und Gestaltung heraus aktiviert, sondern sich den Interessen von Produktion und Konsumtion anpasst und deren Prinzipien als eigene Bedürfnisse übernimmt: »Die meisten herrschenden Bedürfnisse, sich im Einklang mit der Reklame zu entspannen, zu vergnügen, zu benehmen und zu konsumieren, zu hasen und zu lieben, gehören in die Kategorie falscher Bedürfnisse.« (Marcuse 1981: 25)

Auch Heimann unterscheidet ähnlich zwischen »echten« und »unechten Bedürfnissen«. Unechte Bedürfnisse müssen erzeugt werden, damit der kapitalistische Expansionsdrang weiter getrieben werden kann. Hier hat für ihn die »Reklame« die Aufgabe,

»die Nachfrage für die zusätzlichen Produkte der Expansion zu ›produzieren‹, oder neue Bedürfnisse zu ›produzieren‹, die vermöge der

neuen, ihren Zweck suchenden Kaufkraft in neue wirksame Nachfrage umgewandelt werden können. Wenn die Zwangsexpansion der Produktion und die von ihr geschaffene Kaufkraft gegeben sind, so sind Bedürfnisse erforderlich, die mit der Kaufkraft ausgestattet und dadurch zu wirksamer Nachfrage gemacht werden können. Wenn es solche Bedürfnisse nicht gibt, müssen sie produziert werden, damit die Produkte der Zwangsexpansion eine Nachfrage finden. Wenn es keine Expansion der Nachfrage gibt, weil es keine Bedürfnisse gibt, bricht die Produktion zusammen.« (Heimann 1963: 318)

Wenn man bedenkt, dass der heutige Kapitalismus eine noch größere Weltbevölkerung ernähren könnte, und gleichzeitig Armut und soziales Elend in weiten Teilen der Welt herrscht, dann muss man mit Heimann konstatieren, dass der kapitalistische Expansionsdrang nicht der Wohlfahrt der Welt dient, sondern im Mechanismus von Profit und Macht zum »Selbstzweck« (Heimann) geworden ist.

Heimann hat seine eigene Version der Transformation vom Arbeiter zum Konsumenten: »Der Dehumanisierung seiner Arbeit verdankt der moderne Arbeiter die Üppigkeit seines Verbrauchsniveaus, seine Befreiung von Hunger und Krankheit, seine Mitgliedschaft in der modernen Gesellschaft, sein Bürgerrecht in der Demokratie – eine wahrhaft imposante Linie einzigartiger Leistungen. Der Mensch opferte seine Freiheit als Produzent und erwarb dafür seine Freiheit als Konsument; es schien ein sehr guter Tausch zu sein. Aber nun wird auch der Mensch als Verbraucher ein Zubehör des rein technischen Apparats sich erweiternder kommerzieller Produktion, der seinerseits keinen Zweck außerhalb seiner selbst, seiner eigenen Expansion mehr kennt.« (ebd.: 327f.) Angesichts dieser Entwicklung forderte Heimann eine »Wendung von der kommerziellen zur kulturellen [und sozialen] Produktion«. In gewissem Sinne nimmt er hier die Entkoppelungsdiskussion, wie sie heute in der kritischen Wachstumsdebatte geführt wird, vorweg.

»Dies kann in der dialektischen Entwicklung nicht einfach eine Rückkehr zu dem Punkt bedeuten, wo die kulturelle Wirtschaft vor ein paar Jahrhunderten abgebrochen worden ist und dem aufsteigenden Wirtschaftssystem das Feld räumte. [...] Die Rückwendung zur kulturellen

Wirtschaft bedeutet vielmehr nur, daß eine kulturell und sozial verantwortliche Gesellschaft sich des Mangels tief bewusst ist.« (ebd.: 328)

Auch mit diesen Heimannschen Überlegungen – durchaus im Sinne der Überlegungen zur reflexiven Modernisierung – sind wir mitten in der Aktualität seiner Arbeiten.

Sozialismus contra Ökonomismus

In der 1950er Jahren war der Sozialismus diffamiert, vor allem, wenn er als ›Verstaatlichung‹ im Blick auf die totalitären Staaten des Ostblocks verstanden wurde. Gerade zu dieser Zeit bemühte sich Heimann um eine Klärung des Begriffs Sozialismus, um ihn aus dem antikomunistischen Dunst herauszuholen. Sozialisierung ist für ihn immer noch und weiterhin Vergesellschaftung und nicht Verstaatlichung. Sozialisierung ist auch nicht Ökonomisierung im Sinne von Ökonomismus, als Macht der Ökonomie,

»der Gesellschaft ›durch den Markt‹ die Herrschaft des Leistungseffekts und Profits aufzuerlegen und so die Gesellschaft zur raschen Anpassung an die Erfordernisse einer raschen technischen Entwicklung und Kommerzialisierung zu zwingen.« (Heimann 1955: 237)

Sozialismus bedeutet

»die Kontrolle des Ökonomischen durch die Gesellschaft, und ist daher sowohl ihrer Kontrolle durch den Staat, dem Politizismus, als auch der Kontrolle durch die autonomen Kräfte des Wirtschaftslebens selbst, dem Ökonomismus, entgegengesetzt.« (ebd.: 229)

Sein Schüler Hans-Dietrich Ortlieb pointiert dies wie folgt: »Im Kapitalismus wie im Kommunismus marxischer Prägung tritt [...] zum Ökonomismus als Absolutsetzung des Wirtschaftlichen jeweils auch noch eine folgenschwere Verkennung des Menschen, insbesondere des Verhältnisses von Mensch und Gesellschaft [...]. Dass es Heimann letztlich um

die ›Verhältnisbestimmung des Wirtschaftlichen im Leben der Gesellschaft‹ geht und dass diese ihrerseits die rechte Verhältnisbestimmung der Person im wirtschaftlichen Ganzen voraussetzt, wird hier deutlich. ›Wirtschaftssysteme‹, so läßt sich nun sagen, sind – unter dem Blick der Ontologie – fehlkonstruierte und damit der Gefährdung von innen ausgesetzte Gesellschaftssysteme.« (Ortlieb 1975: 14) Regierung und Wirtschaft sind für Heimann Funktionen der Gesellschaft und dienen ihrer Sicherheit, Integration und materiellen Reproduktion.

»Das Wort Sozialismus leitet sich von dem lateinischen Wort für Gesellschaft ab. Es bedeutet die Kontrolle der Gesellschaft über das Ökonomische, und das ist etwas von der Staatskontrolle ganz Verschiedenes. Der Gebrauch des Wortes Gesellschaft lebt in der sozialistischen Ausdrucksweise bis heute fort. Sozialisierung wird mit Vergesellschaftung der Produktionsmittel verdeutlicht. Aber der Sinn des Wortes ist wegen der immer engeren Gleichsetzung von Gesellschaft und Staat verloren gegangen.« (Heimann 1955: 228)

In Heimanns Gesellschaftsbegriff schwingt seine gemeinwirtschaftliche Orientierung mit. Er teilt mit dem Frühsozialisten Proudhon die »Einsicht in die Natur der Gesellschaft als einer organisierten und organisierenden Kraft, die im Prinzip von der Regierung und der Wirtschaft verschieden und ihnen übergeordnet ist.« (ebd.: 229) Hier ruft er noch einmal in Erinnerung, dass die antikapitalistischen Bewegungen sich zwar an der Ökonomie entzündeten, aber letztlich doch gesellschaftliche Bewegungen sind. Damit kommt zwangsläufig die demokratische Legitimationsfrage ins Spiel, wie sie auch heute im bürgergesellschaftlichen Diskurs verhandelt wird. Gerade wenn heute von der Ökonomisierung des Sozialen die Rede ist, sollte nicht nur der Druck der Marktgängigkeit, sondern der Aspekt der Entgesellschaftung und Delegitimierung der Sozialpolitik in den Blick geraten.

Teil II: Gegenwärtige sozialpolitische Fragen im Lichte der Dialektik der Angewiesenheit

Die kapitalistische Welt hat sich im Beginn des 21. Jahrhunderts auf der einen Seite radikal verändert, auf der anderen Seite ist sie in Grundzügen gleich geblieben. Der Kapitalismus betrachtet Menschen weiterhin als Ware. Er musste zwar das Soziale integrieren, aber versucht es weiterhin abzuweisen. Dieser Grundkonflikt hat sich in den Sozialstaat verlagert, in dem das Sozialpolitische seine Institutionalisierung gefunden hat. Die ökonomische Globalisierung hat das Prinzip des Sozialpolitischen geschwächt, den Sozialstaat in einen Spagat zu Ungunsten des Sozialen gezwungen. Dennoch bricht der Grundkonflikt in zentralen gesellschaftlichen Problemen wieder auf. Auch der Charakter der sozialen Bewegungen hat sich gegenüber der Heimannschen Theorie, was ihren Wirkungskreis und ihre Träger betrifft, deutlich verändert. Gleich geblieben ist aber, dass auch die neuen sozialen Bewegungen der sozialen – heute vor allem auch sozialökologischen – Idee soziale Gestalt geben.

Der Sozialstaatskompromiss ist schon in der Weimarer Republik in den Mittelpunkt der Sozialpolitik gerückt. Die sozialpolitische Dialektik verliert ihre Bewegungsdynamik und weicht dem institutionalisierten Komplex einer regulativen Staatstätigkeit, die beide Seiten des ökonomisch-gesellschaftlichen Konflikts bedienen und befrieden muss. Der nationale Sozialstaat muss gleichzeitig die infrastrukturellen Bedingungen des ökonomischen Wachstums wie die der sozialen Sicherung und Wohlfahrt der Menschen schaffen können. Er ist nun Institution der Vermittlung im Spannungsfeld der gegenseitigen Abhängig-

keit von Kapitalismus und sozialer Idee. Der sozialpolitische Grundkonflikt geht im Sozialstaatskompromiss auf, im Tarifkonflikt Gewerkschaften/Arbeitgeber scheint er heute noch durch. Die Hintergrundstruktur der gegenseitigen Angewiesenheit von Kapital und Arbeit ist nun in den *Sozialstaat* eingebettet, der damit auch die sozialen Konflikte anzieht.

Ein anderer Kapitalismus?

Der Kapitalismus des 21. Jahrhunderts unterscheidet sich von dem Kapitalismusbild Heimanns vor allem dadurch, dass er als Finanzkapitalismus sozial entbettet ist. Die Verschmelzung von privateigenem Geldkapital und Macht, vor der schon Heimann gewarnt hat, ist noch dichter und exklusiver geworden (vgl. Piketty 2014). Dennoch ist der Kapitalismus weiter auf das Soziale in der Form sozialstaatlicher Absicherung angewiesen. Das bedeutet gegenüber Heimanns Modell, dass das Sozialpolitische weniger für die erweiternde Modernisierung des Kapitalismus gebraucht wird, sondern für seine Stabilisierung und Begrenzung. Es sind die immanenten Grenzen des Finanzkapitalismus, die seine Krisen heraufbeschwören (vgl. Dörre 2009: 69ff.). Das Heimannsche Grundthema aber bleibt: es geht auch heute nicht um einen Gegenentwurf zum Kapitalismus, sondern um seine innere Umgestaltung. Die schon im Heimannschen Modell zentrale Erkenntnis der Ambivalenz des Kapitalismus in der Spannung zwischen Segen und Fluch bleibt bestehen. Deshalb »ist eine erneute systemimmanente Transformation des Kapitalismus eine reale Option: Dabei könnte sich ein Krisenherd als Rettungsanker erweisen, der bislang noch kaum behandelt worden ist. Die finanzkapitalistische Wettbewerbslogik hatte die ökologische Frage verdrängt oder bei ihrer Bearbeitung maßgeblich auf Marktmechanismen vertraut. Nun kehrt das Verdrängte mit umso größerer Wucht zurück. Klimawandel und bevorstehende Energiewende setzen (nicht nur) die westlichen Gesellschaften unter radikalen Innovationsdruck.« (ebd.: 82) Diese Notwendigkeit einer sozialökologischen

Transformation des Kapitalismus werde ich im Teil III in das Modell der Dialektik der Angewiesenheit stellen und neu justieren.

Geblichen ist, dass sich auch der gegenwärtige Kapitalismus immer wieder aus Krisen herausziehen und sich leidlich stabilisieren kann. Das ist aber keine Selbstregulierung, sondern nur mit einer neuen Dialektik der Angewiesenheit zu erklären (s. Teil III). Wir haben es heute mit einem flexiblen Kapitalismus zu tun, der Arbeitsorganisationen entwickelt hat, die innere und äußere soziale Krisenpunkte besser integrieren und gleichzeitig den Menschen den Schein von sozialer Ordnung und sozialer Freiheit vermitteln können. Das unterscheidet ihn aber nur auf den ersten Blick vom Heimannschen Modell. Schaut man näher hin, so sind die Ansätze zu dieser Flexibilität schon damals entstanden, als das Sozialpolitische in das kapitalistische System eingedrungen ist. Neu ist dabei, dass der Kapitalismus inzwischen gelernt hat, einige der zentralen Prinzipien des Sozialen so zu integrieren, dass sie sich nach seiner Logik umformen lassen und er sich dennoch als sozial ausgeben kann. Das Prinzip der Selbstregulierung, mit der er die arbeitenden Menschen in seine hyperflexiblen Produktionsformen einspannt, lässt sich sozial gut als Selbstorganisation oder gar als Selbstbestimmung verkaufen. Das Grundprinzip der historischen Bewegung des Kapitalismus aber bleibt: das fortwährende konflikthafte Ineinandergreifen von kapitalistischen Expansionszwang und sozialpolitischer Begrenzung. »Die Lessenich-Offe'sche Grundidee, kapitalistische Bewegung als Wechselspiel zwischen kapitalistischen Verwertungserfordernissen, wohlfahrtsstaatlicher Intervention und demokratischer Legitimation zu begreifen, halte ich für analytisch fruchtbar. Sie scheint mir durchaus geeignet [...], die Übergänge von vornehmlich marktöffnenden zur primär marktbegrenzenden Staatsinterventionen zumindest teilweise zu erklären.« (Dörre 2009a: 192) Was sich hier heutige Sozialwissenschaftler ins eigene Buch gutschreiben, war bei Eduard Heimann schon angelegt.

Auch die Grundstruktur der Dialektik der Erweiterung können wir im neuen Kapitalismus wieder finden. In Heimanns Modell wirkt ja die produktionspolitische Notwendigkeit der Verbesserung der Arbeitsbedingungen und damit der Einbruch des Sozialen in die kapitalis-

tische Ökonomie zurück auf die Lebensverhältnisse der Arbeitenden. Manche von ihnen entwickelten antikapitalistische Interessen, die sie zusammen mit sozialistischen Intellektuellen in soziale Bewegungen einbrachten. Andere wiederum, die meisten, sahen in den verbesserten materiellen und kulturellen Lebensverhältnissen eine dem Kapitalismus zu verdankende Lebensform, die ihnen Statusaufstieg verhieß. Heimann hat dies als Phänomen der Verbürgerlichung und darin als kapitalistische Lebensform diskutiert. Heute erleben wir, dass ein flexibilisierter Kapitalismus entsprechend flexible Lebensformen verlangt, aber auch ermöglicht. Da sich der heutige Kapitalismus wesentlich stärker in die Lebensbereiche hinein erweitert hat als früher, hat sich eine neokapitalistische Sozialisationsweise ausgebildet, die das Bildungssystem genauso geprägt hat (s.u.) wie den Alltag. Gleichzeitig konnten sich aber nach der Logik der Dialektik der Erweiterung antikapitalistische Interessen und Widerstandsformen entwickeln, die in soziale Bewegungen und Basisinitiativen eingegangen sind.

Arbeit zwischen Mitbestimmung und sozialer Ausgrenzung

In den 1970er Jahren wurde in der westdeutschen Bundesrepublik die wohlfahrtspolitische Perspektive der *Humanisierung der Arbeitswelt* entwickelt. Im Zuge der Politik der Demokratisierung der Gesellschaft wurde aber auch deutlich, dass die deutsche Sozialpolitik von ihrem sozialintegrativen Zuschnitt her eine obrigkeitsstaatliche, ordnungspolitische Tradition hat. Mit der neuen ökonomischen und gesellschaftlichen Regulationskraft des Staates war auch der Zeitpunkt gekommen, diese aufzubrechen und demokratisch zu transformieren. So wie die sozialstaatliche Politik des Kaiserreichs vor allem Innenpolitik war, wurde die neue Sozialpolitik der 1970er Jahre auch eher als Innenpolitik – nun eines demokratischen Staates – definiert. Die Initiativen und Konzepte zur Humanisierung der Arbeitswelt und die Modellpolitik im Bereich der Sozial- und Bildungsinvestitionen waren und sind die Pfeiler dieses Verständnisses von Sozialpolitik. Von der Demokratisierung der Betriebe, der Schulen und der sozialen Verbes-

serung der Lebenslagen sollten Impulse für die Demokratisierung der Gesamtgesellschaft ausgehen. Die soziale Regulationspolitik war nun nicht länger staatszentriert, sondern auch auf die Förderung sozialer Initiativen von unten angelegt. Die vielfältigen sozialen Bewegungen und Initiativen, die damals entstanden, richteten ihre Ansprüche zwar an den Sozialstaat, wurden von diesem – bei natürlich immer wieder aufkeimenden bürokratischen und rechtlichen Konflikten – als komplementäres System anerkannt. Das Zusammenspiel von Sozialstaat und sozialen Bewegungen sollte die soziale Infrastruktur der Gesellschaft entwickeln und gleichzeitig die Demokratisierung vorantreiben. Das Gelingen dieses Zusammenspiels und die Akzeptanz und Stützung von solchen neuen Modellen war allerdings davon abhängig, welche fiskalischen Spielräume der Sozialstaat hatte; mit der gegebenen wirtschaftlichen Prosperität waren gute Ausgangsbedingungen vorhanden.

Vor allem die *Mitbestimmungspolitik* war damals ein Kern wohl-fahrtlich orientierter demokratischer Sozialpolitik. So wie sie im reformsozialistischen Modernisierungspostulat Heimanns enthalten ist, wurde sie auch betrieblich und gewerkschaftlich propagiert: Die Mitbestimmung ist integraler Teil der Modernisierung der kapitalistischen Wirtschaft. Der Arbeiter wird gebraucht als mitverantwortlicher Produzent, die Demokratisierung der Wirtschaftsgesellschaft fördert ihre Modernisierung. Der sich modernisierende kapitalistische Großbetrieb ist angewiesen auf fachlich gut ausgebildete, selbstbewusste Arbeiter*innen. Diese entwickeln bei Verbesserung ihrer Arbeits- und Lebensbedingungen Interesse am Fortkommen des Betriebes und seiner sozialen Verfassung und betreiben damit ihre eigene betriebliche und soziale Integration. Der Facharbeiter stand seitdem auch im Zentrum der gewerkschaftlichen Tarif- und Mitbestimmungspolitik. Dennoch tat sich die deutsche Sozialpolitik mit ihrer obrigkeitsstaatlichen Tradition schwer, diese strukturelle Notwendigkeit der Mitbestimmung zu akzeptieren. Auch die Weimarer Republik mit ihrem sozialpolitischen Demokratieanspruch konnte der betriebs- und industriepolitischen Mitbestimmungsidee nicht zum Durchbruch verhelfen. Mit der Durchsetzung der fordistischen Produktions-

und Wirtschaftsweise, in der sich die Arbeiter zu Konsumenten verwandelten und die Gewerkschaften zunehmend zur Vertretung von Konsumenteninteressen übergehen mussten, ging auch ein Großteil der Mitbestimmungsperspektive in der neuen Tarifpolitik auf. Die Stärkung des Massenkonsums muss die Massenproduktion in Gang halten, und dieser Massenkonsum ist nur möglich, wenn bestimmte Lohnniveaus tariflich abgesichert und weiterentwickelt werden.

Dass der Mitbestimmungsdiskurs noch voll in der Heimannschen Logik der Dialektik der Angewiesenheit verblieb, war vor allem darauf zurückzuführen, dass sich in den 30 Jahren der Nachkriegszeit wenig am Typ der industriellen Arbeitsorganisation geändert hatte. Industrielle Arbeit in den Großbetrieben war weiter ein Block, der – gewerkschaftlich organisiert – sozialen Druck auf die kapitalistische Ökonomie ausüben konnte. Das veränderte sich nachhaltig mit der Entgrenzung der Arbeit zum einen im äußeren Prozess der Globalisierung, zum anderen mit der inneren Entgrenzung der Arbeit selbst. Die soziale Gegenmacht erodierte.

Globalisierung und Rationalisierung der Wirtschaft im mikroelektronischen Zeitalter haben inzwischen die Nationalökonomien entstrukturiert und die Wirksamkeit der nationalen Konjunkturprogramme teilweise verpuffen lassen. So läuft die Produktion zwar auf hohem Niveau, die Wachstumsraten sind beachtlich, die Erträge der Großunternehmen erreichen Rekordwerte, aber aufgrund der hohen Produktivitätsraten entstehen nicht die entsprechenden Arbeitsplätze, und die Binnennachfrage ist durch den hohen Importkonsum nicht mehr so beschäftigungswirksam, wie das in der keynesianischen Theorie angenommen ist. Die Wirtschaftsentwicklung im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts war strukturiert durch eine lange Konjunkturwelle, die von der Basisinnovation der Mikroelektronik getragen wurde. Diese trieb jene Rationalisierungs- und Globalisierungsprozesse an, welche die Wirksamkeit des keynesianischen Modells schwächen. Arbeitslosigkeit wird nun durch diese von der Wirtschaft selbst induzierte Freisetzung von Arbeit zum strukturellen Phänomen und ist mit antizyklischer Politik nicht mehr grundlegend zu bekämpfen. Zwar betreibt der Staat weiter beschäftigungsorientierte Ausgabenpolitik

zum Zweck der Nachfrageausweitung, er tut es aber vor allem auch für die Sozialintegration, die der Stabilität des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Systems gleichermaßen zu Gute kommt. Die staatliche Regulationspolitik soll vor allem darauf abzielen, die Standortbedingungen des heimischen Kapitals im globalisierten Wettbewerb zu verbessern. Damit hat sich auch die Mitbestimmungsdiskussion auf die Ebene der betrieblichen Produktionseffizienz verschoben. Neue Produktionskonzepte, vor allem in den großen Fabriken, bauen gezielt auf die Mitwirkung der Arbeiter im Produktionsprozess. Damit ist aber weniger ein demokratischer Anspruch verbunden, sondern eher die betriebswirtschaftliche Perspektive der Optimierung der Produktionsfaktoren. Der Arbeitnehmer wird als Bestandteil des Kreislaufes von Massenproduktion und Massenkonsum gebraucht. Die Dialektik der Angewiesenheit verschiebt sich auf die Sphäre des Konsums.

Heute, zumindest seit Beginn des 21. Jahrhunderts, hat sich das Gleichgewicht in diesem Zusammenspiel zugunsten der Kapitaleite verlagert: Die Arbeitnehmer*innen sind zwar durch die neuen Produktionskonzepte betriebswirtschaftlich so integriert, dass sie sich als Person in den Produktionsablauf einbringen können (job enrichment), sie haben dadurch aber keine produktions- und betriebspolitische Mitbestimmung. Und dies gilt auch nur für einen Teil der Arbeitnehmer*innen. Denn die Segmentierung des Arbeitsmarktes hat dazu geführt, dass ganze Bevölkerungsteile von den qualifizierten Produktionsbereichen ausgeschlossen sind und nur noch im passiven Segment des Konsums an der Wirtschaftsgesellschaft teilhaben. Die Biografisierung als Auflösung von überbetrieblichen Solidaritätszusammenhängen hat ihr Übriges getan: Der arbeitende Mensch orientiert sich nicht mehr an der Mitbestimmung und Mitgestaltung des Arbeitsplatzes und der Produktionsverfahren, sondern an der Gestaltung seiner eigenen Biografie. Die Strategie des job enrichment korrespondiert mit diesem Biografisierungstrend. Das persönliche Involviertsein in die Produktionsabläufe soll die individuelle Arbeits- und Lebenszufriedenheit jenseits kollektiver Sozialinteressen gewährleisten.

In der Gewerkschaftsdiskussion des ausgehenden 19. Jahrhunderts – vor allem in der englischen – ging es darum, betriebliche Rechte

als Teil gesellschaftlicher Rechte zu erkennen. Betriebliche und gesellschaftliche Demokratisierung sollten – so auch bei Heimann – ineinander übergehen. Die heutige Form der Aktiengesellschaften, die die Großbetriebe strukturieren, hat diese Tradition außer Kraft gesetzt. Shareholders haben keinen Bezug mehr zum Sozialen des Betriebes. Arbeiter*innen haben Mitbestimmungsmöglichkeiten am Produktionsablauf, aber nicht an der Produktions- und Kapitalpolitik des Betriebes. Der Arbeiter kann aber höchstens Kleinaktionär werden. Damit kommt er allerdings in eine Double-bind-Situation: Für die Wertsteigerung der Aktie muss er seine Arbeit intensivieren und gleichzeitig das Risiko akzeptieren, dass dadurch wieder Arbeit – und vielleicht er selbst – freigesetzt wird. Heimann hatte ja das Kleinaktionärswesen als antisozialistische Eigentums-Finte enttarnt.

Mit der Globalisierung ist ein neues Koordinatensystem entstanden. Vorherrschend in den meisten Großbetrieben ist nun die Standortkonkurrenz im Sog einer exportzentrierten Industrie. Global begründete ›Marktgerechtigkeit‹ steht vor sozialstaatlich legitimer sozialer Gerechtigkeit. Die sozialpolitische Dialektik der Angewiesenheit muss deshalb auch global bestimmt werden. Heimann muss neu gedacht werden. Dies soll später im sozialökologischen Paradigma versucht werden.

Die Tendenz zur inneren Entgrenzung der Arbeit wird vor allem heute im Bild der »work-life-balance« beschrieben. Die Grenzen von Familie und Arbeitswelt diffundieren, es kann – so das Szenario – mit Hilfe der elektronischen Medien genauso zu Hause gearbeitet wie in den Betrieben, die Arbeitszeit geht in die Freizeit ein, viele nehmen sich die Arbeit mit nach Hause. Sozialwissenschaftlich wird dies in die These von der *Verarbeitlichung des Alltags* gefasst. Arbeit durchzieht demnach zunehmend Lebensbereiche, die im Bild der modernen Ausdifferenzierung und Arbeitsteilung von dieser getrennt vergesellschaftet sein sollten. Gleichzeitig hat sich die Struktur der Erwerbsarbeit verändert: Das Normalarbeitsverhältnis – lebenslang beständiger Beruf, entsprechende tarifliche und soziale Absicherung – ist für viele nicht mehr die Regel und Selbstverständlichkeit. Das Verhältnis von Arbeit und Biografie scheint sich umzukehren. Für viele kann sich nicht mehr

die Biografie im erwerbsarbeitlichen Beruf erfüllen, sondern es muss nach wechselnden Tätigkeiten gesucht werden, um die materielle Basis für eine Biografie zu schaffen, die sich nicht unbedingt mehr in der Arbeit verwirklicht. Mit der Entgrenzung der Arbeit ist also die Sozialisation *durch* Arbeit nicht mehr die Regel. Vielmehr werden Kompetenzen gebraucht, um Arbeit zu bekommen, die biografisch passfähig ist. Schon in Studien der 1970er Jahre ist deutlich geworden, dass Brüche in der Arbeitskarriere, so wie sie inzwischen an der Tagesordnung sind, zu einer »Umzentrierung der Lebensinteressen« führen können: »Eine Umzentrierung der Lebensinteressen lässt sich als Versuch begreifen, die eigene Identität neu und unabhängig vom Problem der Integration in den Arbeitsprozess zu definieren.« (Wacker 1976: 78)

Der Mensch als Ware (1): Gesundheit

Zu dieser »Umzentrierung der Lebensinteressen« gehört, dass heute die Gesundheit als subjektiver Bestimmungsfaktor biografischer Erfüllung und sozialer Freiheit neben die Erwerbsarbeit getreten ist. Sozialstaatliche Gesundheitspolitik hat damit einen Bedeutungszuwachs in der Richtung erhalten, dass sie zu sozialpolitischer Eigenständigkeit gelangt ist. Entstanden ist sie als Arbeiterpolitik. Dabei scheint Eduard Heimanns Grundthese wieder auf: Der Kapitalismus forderte geradezu eine soziale Gesundheitspolitik heraus, da er sich gegenüber den Lebens- und Gesundheitsbedingungen der Arbeiter gleichgültig verhielt, indem er sie rundum ausbeutete. So wie die Arbeit und der in ihr arbeitende Mensch im Kapitalismus zur Ware geworden sind, wurde die Gesundheit und mit ihr wiederum der Mensch zur Ware. Die kapitalistische Ökonomie ist aber andererseits produktionspolitisch auf die Gesundheit der Menschen angewiesen. So rückt wieder die sozialpolitische Frage in den Mittelpunkt, wie »gesunde« Lebensbedingungen in einer, aber gegen eine »ungesunde« kapitalistische Gesellschaft geschaffen werden können. Wenn ich so Gesundheit sozialpolitisch verstehe, beziehe ich mich Weltgesundheitsorganisation WHO und ihre Ottawa-Charta (1986), in der der Gesundheitsbegriff salutogenetisch und damit

in weitem Sinne sozialpolitisch formuliert ist. Gesundheit umfasst danach den menschlichen Körper auch in seiner materiellen und sozialen Lebensumwelt.

Über den Körper und nicht mehr unbedingt über die Arbeit sollen die Menschen zu sich kommen, Selbstwert und Autonomie spüren können. Damit ist erst einmal ein engeres, leibbezogenes Verständnis von Körperlichkeit gemeint. Die Ideologie des Körpers verheißt mir, dass ich aus den Zwängen der Gesellschaft heraus zu mir finden kann. Über den Körper und seine unterschiedlich intensive bis radikalisierte Ästhetik wird aber auch Gewalt wieder extensiv lebbar und kann ihre eigene und auch soziale Faszination erhalten. Liebe und Hass, sonst im Netzwerk der arbeitsgesellschaftlichen Vertragsbeziehungen in einen zivilisatorischen Mantel gehüllt, liegen nun über die entblößten Körper blank und prallen ohne soziale Scham aufeinander. Die Filmindustrie hat das längst erkannt und vermarktet.

Angesichts des risikoreichen Strukturwandels der Arbeitsgesellschaft ist der neue Gesundheitsdiskurs neben den traditionellen Arbeitsdiskurs getreten. Der Mensch soll sich, wenn dies zukünftig nicht mehr über identitätsstiftende Arbeit im Normalarbeitsverhältnis für alle möglich sein wird, über den eigenverantworteten Körper und seine Gesundheit entfalten können. Dass dieser Körper inzwischen hoch vermarktet ist, scheint ab und zu wieder auf, wenn über die Gewinne der Pharmaindustrie debattiert wird und über das Paradox, dass die Gesundheitsindustrie die Krankheit braucht, um ökonomisch gewinnfähig zu bleiben. Dieses Paradox wird in Zukunft weiter seine Kreise ziehen: Der risikogesellschaftliche Strukturwandel in seiner Permanenz der Bewältigungszwänge setzt die Menschen unter Stress, produziert immer wieder neue psychophysische Krankheitsbilder, die dann wieder pharmaindustriell kapitalisiert werden. Es geht gar nicht mehr wie früher um die klassischen Risiken körperlicher Arbeit, sondern um den Körper überhaupt. Er wird zum Medium der Durchsetzung des Eigenen.

Gesundheit kann als individuelles und kollektives Gut gleichermaßen aktiviert werden. Natürlich ist sie für die Einzelnen, ihre Lebensweise und ihr körperliches Wohlbefinden wichtig und erstrebenswert.

Aber darum geht es hier gar nicht. In der gesellschaftlichen Perspektive ist vielmehr ausschlaggebend, dass Gesundheit zu einem Medium der Vergesellschaftung marktkompatibler Individuen geworden ist: Subjekte sollen sich über ihren Körper zugleich selbstverantwortlich und sich darin mit ihren Körpern auch marktfähig verhalten.

Spätestens hier muss die Frage kommen, ob nicht Gesundheit als Medium der Vergesellschaftung zwangsläufig zur sozialen Spaltung in Gesunde und Kranke, Behinderte und Nichtbehinderte führen muss. Die Protagonisten des digitalen Kapitalismus werden das Gegenteil behaupten. Gesundheit wie Krankheit und Behinderung seien doch inzwischen so kapitalisierbar, dass sie geradezu als Produktivkräfte und deshalb alle Menschen – ob behindert oder nicht behindert – als inkludiert gelten können. Seit der Mensch als Ganzes vermarktungsfähig ist, sind doch wieder alle dabei. Der Sozialstaat mit seiner Erwerbsarbeitszentrierung habe doch die behinderten Menschen zu Bürger*innen zweiter und dritter Klasse gemacht. Nun agiere der Staat im digitalen Kapitalismus nicht mehr als vormundschaftliche Versorgungsinstanz für die Exkludierten, sondern als Institution, die ein gesellschaftliches Geschehen reguliert, in dem die Einzelnen sich in einen Gesundheitsmarkt einbringen können.

Unübersehbar in ihren Folgen und ihrer sozialetischen Tragweite wird schließlich die ›genetische Revolution‹, die Verschmelzung von Bio- und Informationstechnologie, sein. Angesichts der Zwangsläufigkeit der ökonomischen Logik erscheinen die naheliegend positiven Effekte des Genomprojektes, die Aussichten auf die Heilung von als unheilbar geltenden Krankheiten, auf die Möglichkeit des Nachbaus von Organen und die deutliche Verlängerung der Lebenszeit des Menschen eher als Feigenblätter. Auch nicht die alchemistischen Träume von einer genetischen Veredelung des Menschen, denen nun abrupt der Charme der Science-Fiction genommen ist, werden die Diskurse um den Menschen steuern. Denn nicht das Machbare allein ist in diesem Zusammenhang das Maß aller Dinge, sondern die unbegrenzten Möglichkeiten der *Ökonomisierung des Machbaren*. Die entsprechende ökonomische Verwertungsperspektive kann man sich in diesem Zusammenhang zweistufig vorstellen. In der ersten Stufe

werden die psychosozialen Belastungen und sozialen Desintegrationserscheinungen nicht länger als soziale Probleme definiert und nach entsprechenden sozialen und sozialpolitischen Interventionsmodellen gesucht, sondern sie können nun – weil gentechnologisch fundierte Gegenstrategien in Aussicht stehen – zu technologisch handhabbaren *Störungen* des ökonomischen Wachstumsprozesses umdefiniert werden.

Das ›Eigensinnige‹ des Menschen, das – in seiner ganzen Ambivalenz von bedrohlichen Risiken und Entfaltungschancen – die Entwicklung des sozialen Zusammenlebens bisher bestimmt hat, scheint nun aufgehoben, weil technologisch steuerbar zu sein: »Die Sonderung von Menschen nach ihrer genetischen Ausstattung stellt eine fundamentale Gewichtsverlagerung in der gesellschaftlichen und politischen Machtausübung dar. In einer Gesellschaft, in der die Menschen nach ihrem Genotyp stereotypisiert werden können, nimmt institutionelle Macht jeder Art unweigerlich zu. Gleichzeitig wird auch [...] die wachsende Polarisierung der Gesellschaft in genetisch ›höherwertige‹ und genetisch ›belastete‹, wenn nicht genminderwertige Individuen und Gruppen, eine neue starke soziale Dynamik auslösen.« (Rifkin 1998: 17) Dabei ist die genetische Definition und Prognose noch gar nicht gesichert, da ihre praktische Umsetzbarkeit und Reichweite nicht geklärt ist. Dennoch sind inzwischen weltweite und medial spekulative Anwendungsdiskussionen um das Genom entstanden, die sich längst zum Diskurs verselbstständigt haben. Dagegen richten sich seit jener Zeit Kampagnen, die diese finale Ökonomisierung des Menschen anprangern. Dies gilt vor allem für die Entwicklung von Cyborg-Technologien, welche die innere Struktur des Körpers verändern, indem sie nicht nur verlorene Körperfunktionen ersetzen; sondern Eigenschaften hinzufügen, die – wie die genetischen Veränderungen – vorher nicht da waren. Das Modell des »kybernetischen Organismus« als Endpunkt des perfektionierten Menschen hat längst die Sphäre des Science-Fiction verlassen und steht auf dem Schirm der Genomwissenschaften. Aber: »Falls es gewissen Cyborg-Technologien tatsächlich gelingen sollte, den Menschen in irgendeiner Weise zu verbessern, stellt sich die Frage, ob die Verbesserung des Menschen auch zu einer Verbesserung der Gesellschaft führt«

(Beumeier 2002: 8). Hier, im Gesellschaftlichen, ist der Punkt, an dem Gegenentwürfe gebraucht werden, in dem deutlich wird, dass nicht in der körperlichen Omnipotenz, sondern gerade in der Hilflosigkeit die Menschenwürde liegt.

Ob die kritische Gesundheitswissenschaft ähnlich wie in der Heimannschen Analyse die Arbeitswissenschaft eine Praxis im Sinne einer antikapitalistischen Kraft entfalten kann, ist bisher nicht absehbar, wenn es auch inzwischen Ansätze dafür gibt. Die soziale Idee wird hier zur sozialen Gesundheitsidee, die in diesem Sinne nach einer gesunden Wirtschaft und Gesellschaft verlangt, in der der Mensch vor den pharmaindustriellen Kapitalinteressen steht. Menschen dafür zu gewinnen, ist nicht einfach, denn das Gelände der Gesundheit ist tückisch. Einen medizinisch und kosmetisch gesunden Körper zu haben, ist zum emanzipatorischen Ziel vieler Männer und Frauen geworden. Das lässt die Angst vor einer gesundheitskapitalistischen Verwertung des Menschen erst gar nicht aufkommen. Deshalb können gesundheitskritische Kampagnen nicht aus dem Alltag heraus entstehen, sondern brauchen soziale Bewegungen, in denen die Gefahr der Entwicklung zu Gesundheit als Ware soziale Gestalt annehmen kann, ohne dass dies das eigene Gesundheitsgefühl gefährdet.

Die sozialstaatliche Integrationspolitik verschiebt sich auf Gesundheitskampagnen (vgl. Lessenich 2008). Solche Kampagnen können alle erfassen, das Land in immer neuen Wellen aktivieren und Kollektivgeist in ständig neuen Projekten zumindest periodisch erzeugen. Gesundheit kann als individuelles und kollektives Gut gleichermaßen aktiviert werden. Gemeinschaft wird zumindest sektoral erzeugt, auch wenn die Eigenverantwortung des Einzelnen vorrangig ist. Natürlich ist das für die Einzelnen, ihre Lebensweise und ihr körperliches Wohlbefinden wichtig und erstrebenswert. In der gesellschaftlichen Perspektive aber ist ausschlaggebend, dass Gesundheit zu einem Medium der kapitalistischen Vergesellschaftung geworden ist. Die schon von Heimann skandalisierte Monopolbildung hat sich heute in den Pharmakartellen verfestigt. Die großen sozialen Bewegungen, die auch Pharmakritik üben, können zwar kritische Öffentlichkeit herstellen, aber keine Gegenbewegungen initiieren. Gesundheit ist eben ein so zentrales indivi-

duelles Gut, dass die Pharmaindustrie auf marktkompatible Individuen bauen kann. Zudem werden Selbsthilfegruppen von der Pharmaindustrie unterwandert. Eine antikapitalistisch wirkende Dialektik der Angewiesenheit ist nicht in Sicht.

Der Mensch als Ware (2): Das ganze Leben

Nicht nur Körper und Gesundheit, sondern das ganze Leben, die alltägliche Lebensführung, ist im digitalen Kapitalismus des 21. Jahrhunderts im Fokus des Konflikts zwischen Mensch und Ökonomie. »Tobten die Titanenkämpfe des 20. Jahrhunderts zwischen Industriekapital und Arbeiterschaft, steht im 21. Jahrhundert das Überwachungskapital der Gesamtheit unserer Gesellschaft gegenüber, bis hinab zur und zum letzten Einzelnen. Der Wettbewerb um Überwachungserträge zielt auf unsere Körper, unsere Kinder, unsere Zuhause, unsere Städte und fordert so in einer gewaltigen Schlacht um Macht und Profit die menschliche Autonomie und demokratische Souveränität heraus. Wir dürfen uns den Überwachungskapitalismus nicht als etwas irgendwo da draußen, in den Fabriken und Büros einer vergangenen Ära vorstellen. Vielmehr sind seine Ziele wie seine Auswirkungen *hier* – seine Ziele wie seine Folgen sind *wir*.« (Zuboff 2018) Heimanns Insistieren darauf, dass Profit und Macht zusammen gesehen werden müssen, bestätigt sich in einem bislang ungeahnten Ausmaß neu und weitergehend. Denn nun werden auch die Lebensbereiche und Lebenstätigkeiten außerhalb des Marktes in marktfähige Waren verwandelt. Menschliche Erfahrungen und menschliches Verhalten gehen in Daten ein, die nicht nur der aktuellen Konzeption von marktfähigen Produkten und Dienstleistungen dienen, sondern auch zukunftsfähige Marktoptionen aus der Masse dieser Internetdaten extrahieren können. Nach der hier wirkenden kapitalistischen Logik entwickelt sich nun eine völlig zunehmende »Intensität des Wettbewerbs um Vorhersageprodukte. [...] Wir sehen uns in der Falle einer ungewollten Fusion persönlicher Bedürfnisse und ökonomischer Enteignung. [...] Es genügt nicht länger, den Informationsfluss über uns

zu automatisieren, das Ziel besteht nun darin, uns zu automatisieren.« (ebd.)

Günter Voß (2019; vgl. auch 2020) nennt das »Life-grabbing«. Damit ist gemeint, dass die in digitalen Nutzungszusammenhängen aufscheinenden Lebensäußerungen technologisch extrahiert und in Warenform übertragen werden. Nicht also nur das sozial gerichtete Verhalten sondern die Gesamtheit der erkennbaren habituellen Äußerungen werden aufgenommen. Voß sieht die Nutzer*innen digitaler Technologien in diesem Sinne als »arbeitende Nutzer« als Lieferanten ihrer Lebensdaten, wobei der Begriff ausliefern die Sache eher trifft. Wenn man sich die neue, für die Nutzer*innen letztlich unüberschaubare Welt der Social Media anschaut, aber auch die Flut der abgerufenen Informationen, dann kann man sich vielleicht vorstellen, wie mit neuen Technologien der Extraktion und Vernetzung Figurationen des alltäglichen Lebens und biografisch-soziale Prognosen ermittelt werden können, die für die Vermarktung, ja Steuerung menschlichen Verhaltens einsetzbar sind.

Hier ist eine neue Figur von Arbeit entstanden, eine Arbeitskraft, der sich die arbeitenden Nutzer*innenn meist gar nicht so richtig bewusst sind, die aber vom Aspekt der kapitalistischen Wertschöpfung her gesehen, verwertbare Arbeit ist, die dem Besitzenden dieser Arbeitskraft enteignet wird. Insofern ist es auch hier wieder fruchtbar, das Heimannsche Modell anzuwenden. Die digitale Transformation hat eine neue Form des Kapitalismus gebracht, jedoch keinen grundsätzlich anderen Kapitalismus. Er hat sich aber intensiviert. Die kapitalistische Logik von Privateigentum, Markt und Profit hat sich nicht verändert. Die Dialektik der Angewiesenheit gilt im Grunde weiter, als Machtverhältnis ist sie aber aus den Fugen geraten. Auf der einen Seite ist die Angewiesenheit der digitalen Konzerne auf die arbeitenden Nutzer*innen offensichtlich, andererseits hat sich noch keine sozial-digitale Idee so ausgebildet, dass sie entsprechende soziale Bewegungen aufladen kann. Auch hier geht es, wie im klassischen Konflikt zwischen Arbeit und Kapital, um Enteignung und Rückgewinnung des Eigenen. Voß spricht vom »Kampf gegen eine überbordende Dominanz der abstrakt-ökonomischen Logik in Gesellschaft und Alltag.« (Voß 2019: 18) Ähn-

lich hat ja schon Heimann den Kampf gegen die Ideologie eines rationalistischen Kapitalismus und für die Rückgewinnung des Lebens geführt. Voß plädiert für die Entwicklung einer Verweigerungshaltung bei uns arbeitenden Nutzer*innen, wie zum Beispiel den Verzicht auf immer neue Accounts, Paycard und andere Teilhabeofferten und Mitgliedschaften die einem angeboten werden. Das sind aber individuelle Gegenkräfte, die nicht zu einer Synthese in diesem Konflikt ausreichen. Erst wenn sich diese individuellen Gegenkräfte zu Milieus verdichten und verstetigen können, kann sich eine Dialektik der Angewiesenheit in Bewegung setzen. Eine echte Synthese nach dem Heimannschen Modell kann aber erst erreicht werden, wenn der Charakter des Privateigentums an den digitalen Produktionsmitteln infrage gestellt wird.

In diese Richtung gehen Überlegungen aus dem Diskurs zu »Digitalisierung und Nachhaltigkeit«. Dort wird gefordert, dass das Internet zu den Commons gehören muss. Zu einem gemeineigenen Gut, das von den profitorientierten »digitalen Monopolisten« (Lange/Santarius 2018: 118) wie z.B. Google, Facebook oder Amazon gleichsam enteignet worden ist. Dies ist die Vision des Internets als Medium eines »modernen weltoffenen Lebens mit dezentralen wirtschaftlichen Strukturen«, eines Mediums, das von einer gemeinwohlorientierten Open-Source-Philosophie getragen sein sollte (ebd.: 116). Deshalb, um »das Gemeinwohl wieder in den Mittelpunkt zu stellen, sollte das Internet als *Commons* betrachtet und in diesem Sinne wiederhergestellt werden. Die Nutzer*innen sollten im Mittelpunkt stehen. Ihnen sollte eine aktive Rolle eingeräumt und eine echte freie Wahl ermöglicht werden, welche Informations-, Dienstleistungs- und Produktangebote sie beisteuern und wahrnehmen möchten. Soziale und ökologische Präferenzen werden im digitalen Raum nur dann zum Tragen kommen, wenn subtile Verführungen mittels anonymer, kommerzieller Bots, personalisierter Werbung, interessen geleiteten Rankings von Suchergebnissen oder der Anwendung »suggestiver Algorithmen« unterbunden werden.« (ebd.: 163)

Für Eduard Heimann musste sich die soziale Idee in Bildungsprozessen entwickeln und verstetigen. Dies kann auch für die sozial-digitale Idee gelten. Gerade hier ist das Modell der Dialektik der Angewie-

senheit fruchtbar. Denn erst die Erkenntnis der Angewiesenheit der digitalkapitalistischen Ökonomie auf die arbeitenden Nutzer*innen öffnet den Weg zum exemplarischen Lernen und damit zur Selbstverortung und Selbstbestimmung in diesem Konfliktfeld. Es ist eine Form investigativer Bildung, die der herrschenden verwertungsorientierten Bildung (s.u.) zuwiderläuft.

Die neue Verdeckung der Reproduktionsfrage

Auch wenn sich der Kapitalismus in seinen Begründungsprinzipien und seinem Erscheinungsbild auf die (äußere) Produktionslogik zurückführt, wird er doch immer wieder durch die (innere) Reproduktionstätigkeit, die in der Regel den Frauen zugewiesen ist, *hergestellt*. Der Aspekt der *Herstellung* wird dabei betont, denn dieser beinhaltet seinem Sinn nach mehr als nur die Vorstellung, der Industriekapitalismus ›funktioniere‹ nur, weil diese Reproduktionstätigkeit selbstverständlich und alltäglich ausgeführt werde.

Die sozialpolitische Ausgrenzung der Armut und der Wohlfahrtspflege und die Ausgrenzung der Fürsorge, wie wir sie auch bei Heimann kennengelernt haben, bereiteten den Boden für die *Feminisierung der Fürsorge* und damit auch für die gesellschaftliche Minderbewertung der Wohlfahrtspflege und späteren Sozialarbeit. Bis heute hat es sich gesellschaftlich nicht durchgesetzt, dass die sozialpolitische Bearbeitung der sozialen Desintegrationsprobleme industriegesellschaftlicher Arbeitsteilung kein sekundäres Phänomen ist, sondern diese erst ermöglicht. So spiegelt sich bis heute in der sozialstaatlichen Sozialpolitik die geschlechtshierarchische Trennung zwischen öffentlich und privat wider, die sozialstaatlichen Zuständigkeiten enden immer noch oft dort, wo der private Reproduktionsbereich beginnt. Dadurch bleibt die Reproduktionsfrage weiterhin verdeckt, findet eine *Privatisierung* sozialpolitischer Bezüge weiter statt. Obwohl sich inzwischen eine breite feministische Kritik an der erwerbsarbeitszentrierten ›männlichen‹ Sozialpolitik etabliert hat und Care als gesellschaftliche Kraft weiter – ähnlich

wie in den 1920er Jahren – propagiert wird, hat es die neoliberale Ökonomie geschafft, die Reproduktionsfrage zu entpolitisieren.

Erst recht wird Fürsorglichkeit in den ökonomischen Rationalisierungsprozessen übergangen. Je stärker rationalisiert wird, desto mehr wird weibliche Fürsorgetätigkeit als »Puffer« in Rationalisierungsprozessen gebraucht. Diese können die Care-Problematik noch verschärfen. Sie engen nicht nur Raum und Zeit für Care-Tätigkeiten und ihre Reproduktion ein, sondern setzen neue Care-Tätigkeit in den Zwischenzonen der Rationalisierung voraus, die von der Rationalisierungslogik aber erst recht übergangen werden. Vor allem wenn es von Frauen eingeklagt wird, meint man es einfach überhören zu können, denn auch hier geht man davon aus, dass die »naturgegebene«, weil gesellschaftlich vorausgesetzte Care-Moral der Frauen wirkt: Bevor sie den Betrieb, die Organisation oder die Familie hängenlassen, bringt sie ihr Care-Schuldgefühl doch wieder dazu, so weiter zu machen wie zuvor.

Von daher stellt sich die Frage gerade unter Frauen immer wieder neu, ob Care für sie eine autonome Kompetenz oder im Gegenteil nicht eher eine soziale Falle darstellt. Unbezahlte Fürsorge – so der feministische Diskurs – ist in unserer Gesellschaft eng mit der Tatsache der geschlechtshierarchischen Arbeitsteilung und der Abhängigkeit von Frauen verbunden. Gerade deshalb wäre es wichtig, dass die Frauen nicht immer die Care-Thematik für sich beanspruchen und idealisieren, sondern in Distanz dazu gehen und sie als gesellschaftliche Notwendigkeit, die der Erwerbsarbeit gleichgestellt ist und von Männern und Frauen gleichermaßen getätigt wird, einfordern. Die gesellschaftliche Verallgemeinerung der Fürsorglichkeit und ihre Ablösung von der Dominanz eines Geschlechts, würde nicht nur die Fürsorgefalle für die Frauen entschärfen, sondern auch ein durchgängiges Rollen- und Vereinbarkeitsangebot für die Männer bedeuten. Männer fürchten nichts mehr als die »Feminisierung« ihrer Tätigkeit und ihres Status. Gleichzeitig fehlen aber in den gesellschaftlichen Care-Bereichen, wo es um interaktive Fürsorge geht, die männlichen Rollenvorbilder. Deshalb braucht es einen neuen theoretischen Anlauf in der Perspektive der Dialektik der Angewiesenheit, in der die Reproduktionsfrage aus dieser Verdeckung herausgeholt werden kann. Dazu muss die Dimension der Angewie-

senheit der Ökonomie auf die Reproduktions- und Sorgetätigkeit empirisch differenziert herausgearbeitet werden, denn die feministische Programmatik hat sich erschöpft.

Die sozialstaatliche Dialektik der Angewiesenheit

Das »peinliche Geheimnis« des modernen Kapitalismus besteht darin, »dass dieser nicht *ohne* den Wohlfahrtsstaat leben kann – aber im Grunde genommen eben auch nicht *mit* ihm.« (Lessenich 2009:141) Heimann hat das zu seiner Zeit ähnlich ausgedrückt: der Sozialstaat als zugleich Fremdkörper und Bestandteil des kapitalistischen Systems. Mit der Institutionalisierung des Sozialpolitischen im Sozialstaat verschiebt sich die Dialektik der gegenseitigen Angewiesenheit in die sozialstaatliche Sphäre. Man kann nun von einer *sekundären Dialektik* der Angewiesenheit sprechen. Der demokratische Sozialstaat ist auf der einen Seite auf mündige Bürger*innen mit sozialen Rechten und Ansprüchen angewiesen, diese Mündigkeit als soziale Freiheit ist aber immer wieder durch kapitalistische Verwertungsinteressen blockiert. Er ist auf der anderen Seite auf diesen Kapitalismus angewiesen, da er die Basis für jenen Wohlstand schaffen kann, der Hintergrundicherheit für eine aktive demokratische Lebensform garantiert. Die Synthese ist ein ermöglichender Sozialstaat, den der Kapitalismus als Stabilitätsfaktor produktionspolitisch wie legitimatorisch als Regulierungssystem hinnehmen muss, der aber gleichzeitig demokratische und eben auch antikapitalistische Experimentierräume als Sphären sozialer Freiheit und der Einübung von Mündigkeit ermöglicht.

Der regulierende Staat muss also eine Sowohl-als-auch-Politik betreiben. Er muss sowohl die Ökonomie investiv vorantreiben als auch die soziale Integration und Partizipation der Bevölkerung fördern. So kommt er immer wieder in die strukturelle Verlegenheit, dass er einerseits die kapitalistische Ökonomie fördern, gleichzeitig aber auch soziale Integrations- und Teilhabeprojekte unterstützen muss, auch wenn sie antikapitalistischen Zuschnitts (wie manche gemeinwesenökonomischen Initiativen) sind. In dieser Konflikt- und Risikozone liegt die Ge-

staltungskraft des Staates, von der vor allem auch Gemeinwesenprojekte profitieren können. Letztlich ist es die sozialstaatliche Hintergrund-sicherheit, auf die sich Bürger*innen verlassen können, wenn sie sich in gesellschaftlichen Konflikt- und Risikozonen engagieren. Heimann hat den funktionalen Zusammenhang zwischen Staat und Selbsthilfe immer wieder herausgestellt. Den »Gegensatz zwischen Selbsthilfe und Staatshilfe als den beiden Grundrichtungen der Sozialpolitik« versucht er im Sinne seiner Dialektik der Angewiesenheit zu überbrücken. So argumentiert er,

»daß der Gegensatz als ein solcher innerhalb des herrschaftlichen Systems an Kraft verliert in dem Maße, als die jenseits des Gegensatzes stehende soziale Bewegung an Kraft gewinnt. Sie fußt zwar ganz und gar auf der liberalen, freilich dynamisch aufgefassten Selbsthilfe; sie braucht aber die Staatshilfe grundsätzlich nicht von der Selbsthilfe auszuschließen, weil sie dynamisch, nicht institutionell denkt. Sie erfährt und versteht eben, daß sie – mit anderen Worten – die Staatshilfe nie anders als durch die eigene Machtentfaltung in Bewegung setzt, und betrachtet daher die Staatshilfe mit Recht als Frucht der Selbsthilfe. Darin liegt sicherlich ein Stück Problemverschiebung, wenn die Selbsthilfe nur als vorübergehendes Mittel für die Erlangung der Staatshilfe betrachtet wird, während doch im Grunde Selbsthilfe, nämlich Freiheit das oberste Ziel ist.« (Heimann 1929: 132)

Der Staat muss sogar – wenn man sich den heutigen Governance-Diskurs anschaut – Selbsthilfe-Netze unterstützen, wenn er notwendige intermediäre Strukturen des Regierens erreichen, aber auch den gesellschaftlichen Konflikt wach halten will.

Heimann hat später – im Rückblick auf die 1920er Jahre in Deutschland – die Rolle des Staates nicht nur in Bezug auf die Selbsthilfe, sondern allgemein gesellschaftlich systematisiert. Auch er spricht davon, dass Innovationen eben nicht nur durch die Erfindungen allein, sondern durch die öffentliche Entwicklung einer Infrastruktur und entsprechender Investitionen zur infrastrukturellen Entwicklung dieser Erfindungen realisiert werden können (Heimann 1963: 80). Mariana Mazzucato hat in ihrem Buch »Das Kapital des Staates« (2014)

an vielen Beispielen aus der Technologieentwicklung gezeigt, wie der Staat als eigenständiger Investor auftritt, wenn es darum geht, technologische Entwicklungen in Gang zu setzen, deren Ertrag nicht abseh- und kalkulierbar ist, weshalb Markt und Unternehmen nicht in diese Risikoinvestitionen einsteigen. Ohne diese staatlichen Risikoinvestitionen wären – so Mazzucato – viele der neueren technologischen Entwicklungen gar nicht denkbar. Hier scheint die Heimannsche Formel wieder, nun in anderem Rahmen, auf: die kapitalistische Wirtschaft ist auf den Staat doppelt angewiesen, wenn sie sich stabilisieren und modernisieren will: sowohl produktionspolitisch als auch um der notwendigen sozialen Stabilität willen. Aus dieser Angewiesenheit müsste der Staat auch als Sozialstaat mehr Souveränität gegenüber den kapitalistischen Konzernen entwickeln.

Wenn man diese Argumentation auf den sozialen Bereich überträgt, dann bedeutet das, dass sich der Staat aus dieser Souveränität heraus auch sozialinvestiv in die Förderung und Absicherung von Risikoprojekten engagiert, deren Risiko vor allem darin besteht, dass sie auch antikapitalistisch agieren. Das ist eine Sozialpolitik, die nicht am Markt, sondern am Fortgang des demokratischen Prozesses und am sozialen Rebetting des Wirtschaftens orientiert ist. Gemeinwesenökonomische Projekte z.B. können somit als exemplarische Beispiele für die Aneignung und Strukturierung sozialpolitischer Möglichkeitsräume im Spannungsfeld von aktiver Zivilgesellschaft, ermöglichendem Sozialstaat und konfliktstarken sozialen Bewegungen gelten. Hier kann sich eine neue Sozialpolitik aus der sekundären Dialektik der Angewiesenheit entwickeln. Der Staat ist zwar auf der einen Seite der kapitalistischen Ökonomie verpflichtet, gleichzeitig braucht er die antikapitalistische Kraft der Bewegungen für seine Demokratisierung.

Die sozialstaatliche Dialektik der Angewiesenheit wird heute sogar in der Wirtschaftspublizistik erkannt. Natürlich nicht im antikapitalistischen Sinne: »Zwei weitverbreitete Grundirrtümer hat die Wirtschaftskrise erbarmungslos entlarvt. Der erste Irrtum war zu glauben, Sozialstaat und Kapitalismus seien Gegensätze. In Wahrheit sind sie aufeinander angewiesen. Der zweite Irrtum war zu glauben, Staat und Markt seien Gegensätze. In Wahrheit sind auch sie auf-

einander angewiesen.« (Handelsblatt vom 24.3.2009) Allerdings ist hier nicht die Heimannsche Dialektik der gegenseitigen Angewiesenheit gemeint, sondern der Sozialstaat wird zum »Stabilitätsanker« des Marktkapitalismus. Das ist aber nur das produktionspolitische Argument.

Heimann scheint eher bei Stephan Lessenich (2016a) durch: »Der interventionistische Sozialstaat [ist] nichts anderes als das funktional notwendige und legitimationsunverzichtbare ›Andere‹ der kapitalistischen Ökonomie, ihr unverzichtbarer, (wenn auch ungeliebter) ständiger Begleiter. Ohne die unzähligen Leistungen des Sozialstaats zur Sicherung der Kapitalrentabilität – vom öffentlichen Bildungs- und Gesundheitswesen bis zur infrastruktur- und subventionspolitischen Gewährleistung – früher der industriellen heute der ›informationsgesellschaftlichen‹ Revolution – wäre die hiesige Organisationsform des Wirtschaftens schlechterdings undenkbar. Und wenn der Marktliberalismus davon heute nichts mehr wissen will, so war doch die Wiedereinrichtung kapitalistischer Verhältnisse und die gesellschaftliche Akzeptanz der Institution des Privateigentums in den europäischen Gesellschaften nach dem Zweiten Weltkrieg unmittelbar an den Klassenkompromiss der politischen Gewährung von ›Sozialeigentum‹ (Robert Castell) für die ansonsten besitzlosen Lohnarbeitenden gebunden.«

Lessenich/Möhring-Hesse (2004) fordern in ihrem »neuen Leitbild für den Sozialstaat« einen demokratischen Sozialstaat, der sich in seinen Leistungen von der Erwerbsarbeit abkoppelt und sich dementsprechend nicht nur auf die Arbeitnehmer*innen konzentriert, sondern die Gesamtheit der Bürger*innen und die Förderung der bürgerschaftlichen Teilhabe und Solidarität in den Mittelpunkt rückt. Diese Sozialbürgerschaft muss aber nicht neu konstruiert werden, denn sie ist in der Geschichte des Sozialstaats begründet und muss nur wieder neu aufgerufen werden.

Sozialbürgerschaft

Wenn wir den modernen Sozialstaat als epochales Vergesellschaftungsprinzip der industriekapitalistischen Moderne erkennen, dann können wir uns auch von seiner (gegenwärtig versäulten und verselbstständigten) institutionellen Form lösen und nach dem Wesen dieses Vergesellschaftungsprinzips fragen. Denn dann scheint das besondere Verhältnis von Bürger, Gesellschaft und Staat auf, das ihm innewohnt. Mit dem Bürger ist dabei erst einmal der ›Sozialbürger‹ der gesellschaftlich aufsteigenden Arbeiterbewegung gemeint, der nicht mehr an der Erwartung der Krise des kapitalistischen Systems, sondern an seiner sozialen Durchdringung und gesellschaftlichen Integration orientiert war. Zwei Strömungen waren es, auf die man diese Figur der Sozialbürgerschaft, die heute noch im sozialstaatlichen Prinzip enthalten ist, beziehen kann. Zum einen die Idee der Sozialisten und Sozialreformer, dass der Mensch zum Maß des ökonomischen Prozesses zu werden habe, zum anderen jene kulturellen Strömungen in der Arbeiterbewegung, die zwar von fundamentalistischen Sozialisten Ende des 19. Jahrhunderts als »Verbürgerlichung« kritisiert wurden, die aber dazu führten, dass die bürgerlichen-revolutionären Ideen von Freiheit, Gleichheit und Solidarität mit den antikapitalistischen Zielen der Arbeiterbewegung und der Sozialreform in einer »zweiten Kultur« (Kuczynski 1981) verschmolzen. Vielleicht war in dieser bürgerlichen Transformation der Arbeiterbewegung die Idee des politischen Bürgers, die sonst in Deutschland nie recht zum Zuge kam, am ehesten enthalten.

Der in den 1920er Jahren renommierte und von Heimann geschätzte Gewerkschaftstheoretiker Goetz Briefs nannte in einer ausführlichen Besprechung Heimanns Soziale Theorie des Kapitalismus *das* theoretische Fundament der Theorie der Sozialpolitik, weil Heimann erkannt habe, dass »die soziale Wirklichkeit des Kapitalismus gleichzeitig Notwendigkeit und Wirklichkeit der Sozialpolitik darstellt«. Er verwies vor allem auf das revolutionär-konservative Doppelgesicht dieser Sozialpolitik, teilte aber nicht Heimanns Optimismus, dass die soziale Bewegung Antriebskraft der Sozialpolitik hin zum Sozialismus sein werde. Vielmehr sah er – eben Ende der 1920er Jahre – die Sozialpolitik vom

bürgerlichen Staat (der zwar sozialdemokratisch regiert wurde) eingemeindet. Die Arbeiterschaft sei längst in eine bürgerliche Ordnung eingegliedert, die Arbeiter seien durch die Sozialpolitik als Bürger legitimiert (vgl. Briefs 1928:1044ff.). Darin liegt die zeitgenössische Relativität des Heimannschen Entwurfs. Nicht mehr die soziale Bewegung prägt die Sozialpolitik, sondern der Sozialstaat.

Inzwischen scheint seit den 1990er Jahren der bürgergesellschaftliche Diskurs als gesellschaftspolitischer Ordnungsentwurf in den gesellschaftlichen Diskussionen an die Stelle des Sozialstaats getreten zu sein. Gerechtigkeit, Freiheit und Gestaltung des Sozialen sollen demnach nicht mehr im Gebäude sozialstaatlicher Reglementierung und Bürokratisierung dressiert sein, sondern dem selbstbestimmten Zusammenspiel der bürgerlichen Kräfte aufgegeben werden. Denn das sozialstaatliche Sicherungsmodell, so die grundlegende Sozialstaatskritik seit den 1980er Jahren, stehe in einem Widerspruch zu den sozialen und emanzipatorischen Ansprüchen des Individuums am Ende des 20. Jahrhunderts. Mit seinen rationalisierenden Verfahrensweisen und Gleichheitsansprüchen werde der Sozialstaat nicht nur dem Eigensinn der Menschen nicht gerecht, sondern auch den pluralisierten Lebensformen in der postindustriellen Gesellschaft. Er entfremde zudem den aus seinen überkommenen sozialen Bezügen und Lebensformen gelösten Menschen von der aktiven Verantwortungsübernahme für seine eigene Lebensführung, ja er verstaatliche, kollektiviere die Verantwortung für den individuellen Lebenslauf und das Gemeinwohl – dies in einer Zeit, in der der Mensch gerade auf seine eigene Biografie als sein vorrangiges soziales Projekt verwiesen werde. Entsprechend wurde ein obrigkeitsstaatliches Regiertwerden als »fürsorgliche Belagerung« (Keupp 1996) und eine passive Konsumhaltung gegenüber wohlfahrtsstaatlichen Leistungen an den Pranger gestellt. Das Spannungsverhältnis zwischen der sozialstaatlichen Sicherung und der Autonomie der Menschen schien zunehmend unüberbrückbar.

Der sozialstaatlich gerahmte Bürger ist so in den sozialstaatskritischen Diskussionen oft zu einem Menschen gemacht worden, der inzwischen nur noch Bedürfnisse nach sozialer Sicherheit hat und in der diffusen Angst lebt, dass diese Sicherheit nicht mehr selbstverständ-

lich, sondern gefährdet ist (was ihn noch immobiler machen würde). Dem wird nun das Menschenbild des eigenverantwortlichen Bürgers entgegengestellt, ohne allerdings dabei zu reflektieren, unter welchen ökonomischen und sozialen Bedingungen diese Eigenverantwortlichkeit zu realisieren ist; sie werden einfach vorausgesetzt. Diese Kritik am Sozialstaat kann deshalb auch nicht zur Kenntnis nehmen, dass in der Geschichte des modernen Sozialstaates auch eine sozialbürger-schaftliche Komponente liegt. Diese kommt aus der sozialen Idee der Arbeiterbewegung, deren sozialreformerische Gestaltungsperspektiven sowohl auf die Gesellschaft wie auf den Einzelnen abzielten und die sich damals gar nicht so sehr an den Staat, sondern an Gemeinschaften und Genossenschaften als Orte gesellschaftlicher Gestaltung und gegenseitiger Verantwortung richteten. Es war die besondere national-staatliche Entwicklung in Deutschland, in der sich die typische Staats-zentriertheit der Sozialpolitik herausbildete und schließlich die sozi-albürgerlichen Ansätze überformte und in Vergessenheit geraten ließ. Diese Idee des *Sozialbürgers*, die man aus den sozialpolitischen Verge-sellschaftungsvorstellungen im Gefolge der Arbeiterbewegung heraus-lesen kann, ist in den heutigen sozialökonomischen Perspektiven des bürgergesellschaftlichen Diskurses nicht mehr zu finden.

Deshalb ist es notwendig, wieder an die beiden epochalen Dimen-sionen der Vergesellschaftung zu erinnern, die den Sozialstaat bis heu-te konstituieren: Er ist zum einen Ergebnis des industriekapitalisti-schen Vergesellschaftungsprozesses, dem er als Regulationsinstanz im-manent ist. Zum anderen steckt im Sozialstaat auch das historisch-ge-sellschaftliche Ergebnis strukturverändernder, von Menschen getrage-ner sozialer Kämpfe und sozialer Übereinkünfte. Das bezieht sich nicht nur auf den traditionellen Konflikt zwischen Arbeit und Kapital, son-dern auch auf die Interessen und Konflikte sowie ihre gesellschaftliche Transformation, wie sie von den sozialen Bewegungen und Initiativen des Reproduktionsbereiches ausgingen. Gerade heute – angesichts der Entwertung des Faktors Erwerbsarbeit – werden diese Bezüge wieder relevant. Wenn wir den Sozialstaat so als Resultat von Vergesellschaft-ungsprozessen rekonstruieren, dann werden auch die Menschen sicht-bar, wie sie sich in und über diesen Sozialstaat gesellschaftlich begrei-

fen. Der Sozialstaat wird dann fassbar als *kollektive Identität* (Evers/Nowotny 1987), als Rückhalt und Hintergrundsicherheit sozialer Aktivierung und Teilhabe.

Auch Heimann meinte mit seiner Charakteristik des Staates als »Lebensform des Volkes« (Heimann 1926: 58) vor allem einen Staat, der Selbsthilfe fördert und sozialen Bewegungen entgegenkommt. Es sollte in diesem Sinne ein gestaltender Staat sein, der sich bewusst war, dass seine Gestaltungssubstanz im Gestaltungswillen seiner Staatsbürger*innen und ihrer Gemeinschaften liegt.

In Deutschland hat ein solches Verständnis vom Sozialstaat nie richtig Fuß fassen können. Angesichts einer obrigkeitsstaatlichen und ordnungspolitischen Tradition, aber auch im Banne eines sozialphilosophischen Denkens, dass den Staat – im hegelschen Verständnis – zur allgemeinen und übergesellschaftlichen Institution erklärt hat, sind die Dimensionen der sozialen Teilhabe und die darin enthaltenen sozialvertraglichen Elemente in Deutschland nicht zum Zuge gekommen. Das Verständnis, dass Sozialstaat und soziale Demokratie, bürgerrechtliche Verfassung und sozialstaatliche Vergesellschaftung und Lebensform eng miteinander verbunden sind, hat sich in Deutschland erst in den sechziger und siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts durchgesetzt. Der Sozialstaat steht eben nicht neben der Gesellschaft, sondern hat sich in historisch wechselnden Spannungsverhältnissen und deren Dialektik in sie hinein entwickelt. So muss er auch in den gegenwärtigen gesellschaftlichen Spannungs- und Konfliktbezügen und damit auch im aktuellen bürgergesellschaftlichen Diskurs neu verortet werden: Indem der Sozialstaat als Vergesellschaftungsprinzip und gesellschaftliche Lebensform betrachtet wird, werden seine sozialvertraglichen und sozialbürgerlichen Strukturelemente als Resultate der für den Sozialstaat konstitutiven sozialen Konflikt- und Konsensprozesse freigelegt. Damit wird die Sozialstaatsdiskussion anschlussfähig an die bürgergesellschaftliche Diskussion.

Dass Sozialstaat und soziale Demokratie, bürgerrechtliche Verfassung und sozialstaatliche Vergesellschaftung und Lebensform eng miteinander verbunden sind, hat in Deutschland erst in den 1970er Jahren die damalige sozial-liberale Regierungskoalition vielleicht zum ersten

Mal in der neueren deutschen Geschichte propagiert. Hinter den sozialstaatlichen Definitionen und Interventionen stand nun ein Menschenbild, über das eine kollektive Identität geschaffen und Vorstellungen von Lebenschancen und Zusammenleben generiert werden sollen. Gerade diese kulturelle Seite des Sozialstaatlichen ist in den letzten Jahren eher negativ diskutiert worden: In der kritischen Sozialhilfediskussion wurde dem Sozialstaat immer wieder vorgeworfen, dass er bedürftige Menschen gleichsam in Abhängigkeit halte und für Sozialhilfeempfänger Lebensniveaus definiere, die meist nur regressive, denn biografisch und sozial gestaltende Lebensformen zulassen.

Heute ist die *Gestaltungsaufgabe* des Sozialstaates in den Hintergrund getreten. Es geht nur noch um seine Leistungen für die Absicherung der Entwicklung des Humankapitals, der privaten Reproduktion und der sozialen Integration. In der gouvernementalistischen Diskussion wiederum, erscheint der Sozialstaat als Steuerungsmedium, der das Soziale mit dem Ökonomischen regulativ vermittelt. Dass der Sozialstaat sich historisch aus der Spannung zwischen Ökonomie und Sozialem als eigenständige Kraft entwickelt, die gesellschaftliche Räume von Konflikt und Konsens eröffnet hat und damit eine eigene Idee des Sozialen in diese Räume hineinträgt (wie kann der Mensch im Kapitalismus gegen den kapitalistischen Druck zur Geltung gebracht werden), kommt nicht zur Sprache. Hier kann wieder auf Heimann zurückgegriffen werden: die Rückbesinnung auf den Sozialstaat als Institutionalisierung des Sozialpolitischen. Das bedeutet, dass die sozialstaatliche Sozialpolitik den Konflikt wachhält, aus dem sie in der Dialektik der Angewiesenheit hervorgegangen ist. Nicht die Ökonomisierung des Sozialen – wie es zurzeit geschieht –, sondern die politische Betonung der Angewiesenheit der Ökonomie auf das Soziale steht nun im Vordergrund einer *ermöglichenden* Sozialpolitik.

Neue soziale Bewegungen im globalen Konfliktfeld

Das Heimannsche Bild von der sozialen Bewegung als »soziologischem Körper der sozialen Idee« kann auch die neuen sozialen Bewegungen

beschreiben. Sie geben den sozial und ökologisch ausgelösten allgemein kursierenden, aber nicht greifbaren antikapitalistischen Emotionen eine soziale Gestalt. Soziale Bewegungen sind ein Magnetfeld für unterschiedliche Gruppen und vereinen sich um Grundziele jenseits institutionalisierter politischer Programme. Im Fachdiskurs wird meist ihr bürgergesellschaftlicher Charakter betont, weniger die antikapitalistische Stoßrichtung, die vor allem die global agierenden sozialen Bewegungen kennzeichnet. Diese aber sollen hier im Mittelpunkt stehen.

Es wurde bereits darauf verwiesen, dass das Heimannsche Modell der Dialektik der Angewiesenheit im Konflikt von Kapital und Arbeit, kapitalistischer Ökonomie und Menschenwürde nur nationalgesellschaftlich ausgerichtet, in der Globalisierung aber unterhöhlt ist. Dagegen stehen jene sozialen Bewegungen, die die Skandalisierung dieses Konflikts global einfordern. Im globalisierten Kapitalismus ist der strukturelle Konflikt zwischen Mensch und Ökonomie wieder freigesetzt, in einer neuen Dimension angesiedelt. Frauen- und Ökologiebewegung konnten noch auf den Sozialstaat des staatlich regulierten Kapitalismus zählen, er war der Adressat ihrer Forderungen. Deshalb waren all diese Bewegungen theoretisch noch im Heimannschen Modell unterzubringen: als Kräfte, die zu einer sozialen und ökologischen Zählung des Kapitalismus beitrugen, eines Kapitalismus freilich, der noch deutlich auf nationalgesellschaftlich regulierte qualifizierte Massenerbeitskraft angewiesen war. Diese Bindung an die heimische Massenerarbeit ist heute so durchbrochen, dass soziale Bewegungen nicht mehr die soziale Zählung des Kapitalismus im traditionellen sozialpolitischen Verständnis anvisieren können. Auch Globalisierungskritiker wissen, dass die technologische Entwicklung der Substitution von Arbeit und der internationalen Arbeitsteilung nicht rückgängig gemacht werden kann. Deshalb geht es nicht mehr nur um die Frage des Verhältnisses von Arbeit und Kapital, sondern um das nun sozial entbettete und in eigener Logik frei zirkulierende Kapital selbst, das die Arbeit als Medium der Wertschöpfung vielerorts bereits überflügelt hat. Dies wird sowohl als Verteilungsfrage – in der zunehmenden Bedrohlichkeit der wachsenden Schere zwischen Armut und Reichtum –, vor allem aber als Machtfrage begriffen: Wie

können Nationalgesellschaften ihre sozialen Demokratien gegenüber einer kapitalgesteuerten und darin autonomen informellen Politik der transnationalen Konzerne behaupten?

In einer informations- und kommunikationstechnologisch organisierten Welt zählt nicht nur Durchsetzungsmacht, sondern vor allem auch *Gegenwissen*. Globalen Bewegungen ist es in erstaunlich kurzer Zeit gelungen, Ansätze einer solchen Gegenmacht des Wissens aufzubauen und vielen die Möglichkeit zu geben, sich gegen die Argumentation des ökonomischen Sachzwangs und damit der sozialen Schicksalhaftigkeit des Globalisierungsprozesses zu stellen.

Globalisierungskritische Netzwerke verstehen sich als Angriff auf den Kern des globalisierten Kapitalismus, auf die sozial entbettete und der politischen Regulation entzogene transnationale Kapitalakkumulation und die profitzentrierte Ausbeutung der natürlichen Ressourcen. Es sind Gegenbewegungen, die nach einem »rebetting«, der sozialen Wiedereinbettung und politischen Kontrolle dieser weltweit agierenden Kapitalmacht streben. Anders als bei den Unterdrückungs- und Enteignungserfahrungen, die den alten sozialen Bewegungen vorausgingen, ist heute der Gegner nicht sozial greifbar, seine Macht nicht im nationalgesellschaftlichen Umfeld lokalisierbar. Insofern haben solche Bewegungen eine doppelt neue Qualität: Sie können einen aus nationalgesellschaftlicher Sicht abstrakten Gegner sichtbar machen und gleichzeitig die vielen auf der Welt national und regional agierenden Protestbewegungen, die immer nur ein Ende des tausendgliedrigen Arms der globalen Hydra zu sehen bekommen, an den Ursprung der erfahrenen Ungerechtigkeiten zurückführen, sich daraufhin zu einer Stimme vernetzen. Die Vernetzungsformel heißt dabei *Weltgerechtigkeit*; in ihr können sich unterschiedliche Leidenserfahrungen aus verschiedenen Kulturen und Traditionen zusammenfinden. So können z.B. in ihnen für uns immer noch ferne ökologische und soziale Folgen blockierter Nachhaltigkeit sozial vermittelt und nicht nur medial-virtuell an uns herangebracht werden.

Die bildungspolitische Attraktivität globaler antikapitalistischer und ökosozialer Bewegungen besteht in der *Einheit von Bildung, Engagement und Aktion*. Gerade weil die Konfliktkonstellationen verdeckt

und abstrakt sind, erst sozial heruntergeholt werden müssen, wollen sich soziale Bewegungen auch als Bildungsbewegungen formieren, Öffentlichkeit im Sinne der sozialen und politischen Sichtbarmachung des unsichtbar Mächtigen herstellen können. Diese Dimension der Bildung kommt im Theoriediskurs zu sozialen Bewegungen immer zu kurz. Auch die Arbeiterbewegung des ausgehenden 19. Jahrhunderts konnte sowohl ihre politische Transformationsfähigkeit als auch ihre innere Vernetzung vor allem über die Arbeiterbildung entwickeln.

Global orientierte soziale Bewegungen versuchen inzwischen auch die Zusammenhänge zwischen der ökonomischen und kulturellen Enteignung der Menschen in der Dritten Welt und der zunehmenden Privatisierung öffentlicher Güter hierzulande herzustellen. Dies verweist wiederum auf lokale Bürgergruppen, die versuchen, Agency-Prozesse in Gang zu setzen, um soziale Spaltungen und die Enteignung von Lebensgrundlagen in einer Region zu verhindern. Damit könnte sich eine neue Konstitution von intermediären Strukturen in der Verbindung sozialer Bewegungen und bürgergesellschaftlicher Initiativen zur Rekonstruktion der Sozialpolitik von unten abzeichnen. Ihre politische Dynamik bezieht sich damit weniger auf ihre innere Struktur, sondern auf ihren Transformationscharakter in der Verbindung globaler und nationalgesellschaftlicher bis lokaler Dimensionen. Die Arbeiterbewegung war maßgeblich daran beteiligt, einen neuen Gesellschaftsvertrag zu erkämpfen, indem der nationalen Gesellschaft die Verpflichtung aufgegeben wurde, »Wege zum Schutz des Einzelnen gegen die verheerende Wirkung der unsichtbaren Hand des Schicksals, die durch den Markt wirksam war, zu ersinnen« (Moore 1987: 653). Die sozialen Bewegungen des 21. Jahrhunderts müssen – da sie global agieren müssen – einen solchen Gesellschaftsvertrag auf Weltebene einfordern und können damit die Demokratisierung des Globalisierungsprozesses vorantreiben (vgl. Stiglitz 2006). Bisher nationalstaatlich gedachte Kategorien wie Legitimität und Bürgerschaft werden nun global, jenseits des Nationalstaats gedacht.

Solange die Anerkennung der globalen gegenseitigen Abhängigkeit von Ökonomie, Mensch und Natur von den Nationalstaaten aus nicht international durchgesetzt werden kann, sind die global agierenden

sozialen und ökologischen Bewegungen als öffentliche Foren für die internationale Thematisierung dieser Angewiesenheit so wichtig. Es wird deutlich, dass die nationalstaatlichen Gesellschaften auf diese Bewegungen angewiesen sind, da sie die globalen Probleme nationalgesellschaftlich sichtbar und über die aktiven Gruppen sozial greifbar machen können. Dennoch bleiben die nationalen Sozialstaaten in ihrer Mittlerfunktion im Spiel. Ich denke an die Mittlerfunktion des Sozialstaats zwischen Globalem und Regionalem, wie sie Richard Münch (1998) definiert hat. Auf die Klimathematik bezogen bedeutet das, dass sich der Sozialstaat die Vermittlung zwischen eigengesellschaftlicher und internationaler klimapolitischer Verantwortung zum Politikziel macht.

Bei dieser Vermittlungsfunktion ist der Sozialstaat auf die global agierenden sozialen Bewegungen angewiesen. In seiner nationalpolitischen Selbstreferenzialität ist er begrenzt, während die sozialen Bewegungen von sich aus grenzüberschreitend sind. Vor allem sind sie in der Lage, Kollektivität herzustellen, dem individualistischen und gruppenpluralen Flickenteppich der Kapitalismuskritik einen gemeinsamen Rahmen zu geben. Dem kapitalistischen Block kann ein antikapitalistischer Block entgegengesetzt werden. »Deshalb ist es dringend geboten, mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln deutlich zu machen, dass unsere diversen Krisen in Wahrheit untrennbar miteinander verknüpft sind – und nur durch eine ganzheitliche Version des sozialen und wirtschaftlichen Umbaus überwunden werden können« (Klein 2019: 300). Alltagsprobleme und globale Probleme gehen dabei ineinander über. Sozialpolitik und Ökopolitik spielen dabei indirekt zusammen. »So ist etwa eine Arbeitsplatzgarantie keineswegs ein beliebiges sozialistisches Beiwerk, sondern spielt in einem raschen und gerechten Umbau der Gesellschaft eine wesentliche Rolle. Sie hätte nämlich unmittelbar zur Folge, dass der enorme Druck von den Beschäftigten abfällt, Arbeiten annehmen zu müssen, die unseren Planeten destabilisieren [...]. Bei all diesen Alltagsanforderungen (sichere Arbeitsplätze, Gesundheitsversorgung, Kinderbetreuung, Bildung und Wohnungen) geht es grundsätzlich darum, einen Kontext zu schaffen, in dem die Ursachen der sich in unserer Zeit ausbreitenden wirtschaftlichen Unsicherheit an der

Wurzel angepackt werden.« (ebd.) Menschen, die sozial gesichert und in eine befriedigende und selbstbestimmte Arbeit eingebunden sind – so Klein – seien auch weniger anfällig für die populistischen Demagogien der Klimaleugner. Die meisten der großen sozialen Bewegungen öffnen sich inzwischen für diese Zusammenhänge und ziehen solche Verbindungslinien. Dafür brauchen aber die sozialen Bewegungen eine deutliche und verbindliche sozialstaatliche Anerkennung. Das beginnt im Kleinen, wo sich staatliche Institutionen immer noch schwertun, die Gemeinnützigkeit solcher Bewegungen anzuerkennen.

Die Wiederkehr der genossenschaftlichen Idee

Für Heimann war die genossenschaftliche Idee durchaus auch eine antikapitalistische Idee. »Es liegt ungemein nahe, dass der Arbeiter sein Verbraucherschicksal parallel zu seinem Erzeugerschicksal deutet.« (Heimann 1929: 72) Diese Verbindung von genossenschaftlicher und antikapitalistischer Perspektive finden wir heute in der Wiederkehr des genossenschaftlichen Prinzips in der Gemeinwohlökonomie.

Sozial konstituiert sich Gemeinwohlbewusstsein in kollektiven Wahrnehmungen und Betroffenheiten. Es konkretisiert sich vor allem in lokalen Milieus. Solche lokalen Milieus des Gemeinwohls strukturieren sich besonders in Projekten der Gemeinwohlökonomie oder auch Gemeinwesenökonomie. Der erste Begriff bezieht sich vor allem auf das Ziel solcher Projekte, der zweite Begriff mehr auf das Milieu der Gegenseitigkeit, das es trägt. Wir haben es heute mit einer kapitalistischen Ökonomie zu tun, die ihr Verwertungs- und Profitinteresse auch auf die unmittelbaren und existenziellen Lebensgrundlagen der Menschen richtet. Auf der anderen Seite stehen die Menschen, die sich dagegen wehren. Hier ein lineares, wachstumsfixiertes, dort ein zyklisch-bewahrendes Zeitverständnis. Die kapitalistische Ökonomie ist erst einmal nicht auf die gemeinwesenökonomischen Aktivitäten angewiesen. Dann aber mittelbar doch, so paradox das klingen mag, denn sie kann auch von dieser sozialen Kreativität in den Regionen, in denen sie investieren, deren soziale Ressourcen sie nutzen will,

profitieren. Bis dahin, dass sie hofft, diese als Ressourcen selbst vereinnahmen, kapitalisieren zu können. Das bedeutet aber auch, dass sie Zonen der sozialökologischen Nachhaltigkeit tolerieren muss, in denen auch andere Prinzipien des Wirtschaftens gelten als die des Markt- und Profitkapitalismus.

Im Kontrast zu den klassischen Genossenschaften, die sich aus dem Solidaritätsgehalt der Milieus herausgebildet haben, sind es heute Zusammenschlüsse von Bürger*innen, die das gemeinsame Interesse um die Erhaltung der basalen Lebensgrundlagen zusammenführt. Der abstrakten Freiheit des Marktes, wie sie die neoliberale Wirtschaftslehre vertritt, wird die konkrete Freiheit des Menschen in einer ›lebensdienlichen‹ Wirtschaft gegenüber gestellt. Vor allem die vom kapitalistischen Markt verursachten ›Trennungen‹ sollen überwunden werden: so die Überwindung der »Trennung individueller und kollektiver Belange, der Trennung des Wirtschaftssystems aus seiner Einbettung in Gesellschaft und Biosphäre, der trennenden Externalisierung ökologischer und sozialer Lasten, der Privatisierung der Gewinne und der Sozialisierung der Lasten sowie der Separierung sozialer Belange in einem ausgesonderten Bereich, der keine Verbindung zu sozial produktivem Handeln ermöglicht und dabei die Anspruchsberechtigten im Verteilungssystem diskriminiert« (Elsen 2015: 246). Dem prinzipiellen Rationalitätsanspruch, dass der Markt alle Bedürfnisse befriedigen könne, wird entgegengehalten, dass dies so lange Ideologie bleibe, so lange nicht alle Menschen auch befähigt sein werden, Zugang zu den Gütern, ihrer Herstellung und Verbreitung zu halten. Dieser ›Capability-Approach‹ (vgl. Sen 2002) in Ablösung des marktliberalen Bedürfniskonzepts zielt sowohl auf die sozialstrukturellen Voraussetzungen wie die entsprechende Befähigung von Individuen und Gruppen. Der kapitalistische Markt könne dies nicht leisten und muss deshalb als ökonomischer Ort unter anderen behandelt werden. Diese alternative Wirtschaftsethik ist eingebettet in die Tradition einer ›solidarischen Ökonomie‹, die auf die Bedeutung gemeinsamen ›informellen Wirtschaftens‹ zielt, das von seinen Entwicklungspotenzialen und nicht als Nischenexistenz zu betrachten sei.

In Projekten der Gemeinwesenökonomie kann sich – im regionalen Raum – soziales Kapital im Sinne stabiler sozialer Netzwerke bilden. Dabei geht es auch um die genossenschaftliche Eigenbefriedigung jener Grundbedürfnisse, die immer mehr in den Sog privatkapitalistischer Verwertung (Enteignungsökonomie) zu geraten drohen. Solche Grundbedürfnisse sind vor allem Wasser, Energie und Wohnen, für die ein Grundrechtsstatus – gleichsam im Sinne neuer Menschenrechte – beansprucht wird. Diese Rückbesinnung auf das gemeine Eigene (commons), die sich heute angesichts der zunehmenden Privatisierung öffentlicher Güter in der Bevölkerung wieder bemerkbar macht, hat in der Entwicklungsgeschichte der Neuzeit immer wieder soziale Bewegungen als ökonomische Gegenbewegungen angetrieben.

»Commons sind das gemeinsame und kulturelle Erbe einer Gemeinschaft. Zu ihm zählen nicht nur die Lebensgrundlagen Wasser, Boden, Luft, [...] Landschaften, Artenvielfalt, sondern auch soziale Organisationsformen wie öffentliche Räume [...]. Zu den kulturellen Gemeingütern zählen Bildungs-, Wissens- und Kommunikationsformen, Sprache, Riten, Traditionen etc. Gemeingüter (das ›gemeine Eigene‹) sind die materielle und immaterielle Basis des Gemeinwesens. Sie bilden die Grundlage produktiver, reproduktiver und kreativer Prozesse. Die materiellen Rahmenbedingungen der Natur wie auch deren Regenerationszyklen bestimmen wesentlich die Gemeingüter.« (Elsen 2015: 179)

Auf den ersten Blick wiederholt sich hier die Konfliktkonstellation des Heimannschen Modells: Eine kapitalistische Ökonomie, die ihr Verwertungs- und Profitinteresse auf die unmittelbaren und existenziellen Lebensgrundlagen der Menschen richtet auf der einen, und die Menschen, die sich dagegen wehren, auf der anderen Seite. Hier ein lineares, wachstumsfixiertes, dort ein zyklisches Zeitverständnis. Nur: die Relation der Angewiesenheit ist eine andere und damit ist auch die sozialpolitische Hypothese verschoben. Die kapitalistische Ökonomie ist erst einmal nicht – um in der Heimannschen Sprache zu bleiben – auf die gemeinwesenökonomischen Aktivitäten produktionspolitisch angewiesen. Dann aber wieder mittelbar doch, so paradox das klingen mag, denn sie kann auch von dieser sozialen Kreativität in den Regio-

nen, in denen sie investieren, deren soziale Ressourcen sie nutzen will, profitieren. Bis dahin, dass sie hofft, diese als Ressourcen selbst vereinnahmen, kapitalisieren zu können. Das bedeutet, dass sie Zonen tolerieren muss, sozialpolitische Möglichkeitsräume, in denen auch andere Prinzipien des Wirtschaftens gelten können als die des Markt- und Profitkapitalismus.

Dass in diesem Zusammenhang die Genossenschaftsidee wieder Fuß gefasst hat, erinnert durchaus auch an Heimanns Vorstellung von den Genossenschaften als Trägern nichtstaatlicher Sozialpolitik. Wichtig ist dabei, dass sich die soziale Idee der lokalen und regionalen gemeinwesenökonomischen Initiativen nicht im antikapitalistischen Widerstand erschöpft, sondern selbst Prinzipien des solidarischen Wirtschaftens entwickelt, die nicht nur im Kontrast zur herrschenden Ökonomie gestaltet werden, sondern auch für sich beanspruchen, für die Reform der Ökonomie insgesamt Modell zu stehen. Als sozial gebundene Stakeholder-Ökonomie, in der, im Gegensatz zum sozial entbetteten neoliberalen Shareholder-Modell, alle am Wirtschaftsprozess von der Produktion bis zur Distribution Beteiligten genossenschaftliche Rechte und Pflichten übernehmen. Es entstehen gemeinwesenpolitisch formierte Gruppen, die für die kollektive Bewahrung des gemeinen Eigenen kämpfen und lokale Beteiligungs- und Sicherungsmodelle als Schutz vor industriellen Übernahmen entwickeln. Es geht um ökonomische Teilhaberechte und die Sicherung, Nutzung und Schaffung dessen, dass Menschen zum Leben in einem Gemeinwesen brauchen. Dazu gehören ein Dach über dem Kopf, genießbares Wasser, Grund und Boden, existenzsichernde Arbeit, Bildungssysteme, angemessene Infrastruktur und vieles mehr, was durch die neoliberalen Strategien der Privatisierung, Deregulierung und Flexibilisierung immer mehr Menschen enteignet wird. Eine solche Ökonomie ist kein reines Desiderat. Sie existierte immer da, wo Menschen die Teilhabe am Arbeitsmarkt verwehrt wurde oder wo eine solche Teilhabe nicht existenzsichernd war. Sie lebt in dualwirtschaftlichen, ökonomischen oder alternativ-ökonomischen Ansätzen und entsteht in neuen Pluralformen dort, wo Menschen für den Arbeitsmarkt überflüssig werden und eigenständige, nachhaltige Alternativen suchen.« (Elsen 2007: 45)

Die Gemeinwesenökonomie bietet aber auch allgemein auf lokaler Ebene Lösungen an »zur Neuorganisation öffentlicher und privater Belange sowie zur Übernahme der Aufgaben, die aus veränderten gesellschaftlichen Bedarfen resultieren« (ebd.: 44). Es sind Zusammenschlüsse von Bürger*innen, die nicht nur das gemeinsame Interesse um die Erhaltung der basalen Lebensgrundlagen zusammenführt, sondern die auch den biografischen Eigenwert genossenschaftlicher Selbsttätigkeit für sich entdecken: »Das Identitätsprinzip besagt, dass in Genossenschaften Konsumenten eigene Lieferanten, Mieter eigene Vermieter, Kreditnehmer eigene Kreditgeber, Arbeitnehmer eigene Arbeitgeber sind. Das Identitätsprinzip ermöglicht die Ausschaltung von Marktinteressen, unmittelbare Kontrolle, selbstaktives Kundenverhalten und ein höchstes Maß an Berücksichtigung der Mitgliederinteressen. Es bietet darüber hinaus einen hervorragenden Ausgangspunkt für politische Bemühungen zur Einleitung von Selbstorganisationsprozessen in sozialpolitischen Feldern, sowohl hinsichtlich der Treffsicherheit staatlicher Mittel (keine Mitnahmeeffekte) als auch hinsichtlich der Mobilisierung von Selbsthilfebereitschaft, wodurch die staatlichen Mittel verstärkt werden.« (ebd.: 44) Solche lokalen genossenschaftlichen Kreislaufmodelle können die Spannung von bürgerschaftlicher und sozialpolitischer Perspektive lokal aktivieren und werden damit zu selbstständigen Korrelaten eines Sozialstaates, der nicht nur Anschubmittel verteilt, sondern – in bürgerliche Anspruchsdiskurse verwickelt – wieder an seine sozialpolitischen Gestaltungsmöglichkeiten erinnert wird. Hier können gerade auch benachteiligte soziale Gruppen ihre Zugänge und Beteiligungschancen erhalten.

Im Gegensatz zu den 1970er Jahren, in denen Selbsthilfebetriebe der Nischenwirtschaft zugerechnet wurden, gibt es heute gewichtige Stimmen im weltwirtschaftlichen Diskurs, die den Gemeinwesenökonomien nicht nur eine sozialökonomische Balancefunktion zur globalisierten Wirtschaft im regionalen Raum zutrauen, sondern vor allem auch auf ihre Bedeutung für die Entwicklung von sozialökonomischen Nachhaltigkeitsstrukturen aufmerksam machen. Schließlich haben sich auch die Mitglieder- und damit die Qualitätsstruktur in solchen Gemeinwesenökonomien, wie sie sich im dritten Sektor entwickeln, deutlich

verändert. Da die Rationalisierungsschübe weder vor Banken noch den Unternehmen der neuen Informations- und Kommunikationstechnologien Halt machen, gibt es inzwischen nicht nur qualifizierte Interessenten für eigene lokale Produktionsgenossenschaften außerhalb der großen Unternehmen, sondern auch ökonomisch und unternehmerisch qualifiziertes Engagement von Sozialgenossenschaften, Kooperativen und bürgerwirtschaftlichen Initiativen.

Die Vergesellschaftung der »Wohlfahrtspflege«

Die Trennlinie zwischen Arbeits- und Armutspolitik, zwischen Sozialpolitik und Wohlfahrtspflege, wie sie Heimann noch gezeichnet hat, ist längst verwischt. In der zukünftigen Arbeitsgesellschaft werden durch Computerisierung, 3D-Drucker-Produktion und Elektromobilität viele traditionelle Arbeitsplätze wegfallen. Gleichzeitig werden auf der anderen Seite die hoch qualifizierten Tätigkeiten zunehmen, die minder bis nicht qualifizierten Arbeiten weiter abnehmen. Es wird von einer zukünftigen Klassengesellschaft gesprochen, in der die Kluft zwischen hoch qualifizierten und niedrig qualifizierten sich verfestigt, weil es dazwischen keine Qualifikationsabstufungen geben wird. Damit ist mit neuen Arbeitslosen zu rechnen, für die die Gesellschaft Tätigkeiten schaffen muss. Denn die Integration in den hoch qualifizierten Bereich wird für viele von ihnen trotz aller Qualifizierungsmaßnahmen kaum gelingen.

Die *Soziale Arbeit* als moderne Nachfolgerin der früheren Wohlfahrtspflege ist in diesem Entwicklungszusammenhang mit ihrem Aufgabenfeld der Beschäftigungsförderung in die gesellschaftliche Sphäre der Arbeit gerückt. Zum einen müssen für die Gruppen der »Innovationsverlierer« Tätigkeitsbereiche entwickelt werden, die sich nicht mehr nur an dem Arbeitsmarkt, wie wir ihn heute kennen, orientieren. Die Sozialarbeit muss vielmehr Projekte generieren können, in denen Fähigkeiten der Betroffenen entdeckt und gefördert werden, die am traditionellen Arbeitsmarkt nicht zum Zuge kommen. Soziale Start-ups werden hier gebraucht. Auch die zurzeit liegen gelassenen

Erfahrungen im Bereich der Bürgerarbeit müssen neu belebt werden. Gleichzeitig ist von neuen Formen des Übergangs ins Arbeitsleben auszugehen. Die darauf bezogene Forschung (vgl. Stauber/Walther 2013) hat gezeigt, dass diese Übergangsphase gerade für junge Erwachsene durch *Offenheit* und *Ungewissheit* gekennzeichnet ist. In dieser Phase wird der Erreichbarkeitsdruck der Erwerbsarbeit besonders gespürt. Während viele Übergangssituationen über biografische Umwege, verlängerte Statuspassagen und familiäre Unterstützung bewältigt werden und entsprechend absehbar in einen neuen gesicherten Status münden, sind ebenso prekäre Übergangskonstellationen entstanden, für die ein sozialpädagogisches Übergangsmanagement notwendig ist.

Die Soziale Arbeit ist so zu einer besonderen Sphäre der sozialen Integration in unserer Gesellschaft geworden. Sie hat es vor allem mit biografischen Problemen der sozialen Desintegration zu tun und daraus ergibt sich ihr professioneller Auftrag, ihre Klient*innen wieder in sozialintegrative Bezüge zu bringen. Dabei gilt: Personale und gesellschaftliche Integrationsprobleme stehen in einem Spannungsverhältnis, das Klaus Mollenhauer in dem Begriff der »Dialektik der sozialen Integration« gefasst hat: »Mit Hilfe für das notleidende Individuum war immer auch das Nachdenken über die Reform der Voraussetzungen der Gesellschaft verbunden.« (Mollenhauer 1959: 131 f.)

Soziale Integration und Desintegration liegen in der arbeitsteiligen industriellen Gesellschaft eng beieinander. In dieser Spannung liegt der Zugang der Sozialen Arbeit. Der sozialintegrative Zugang der Sozialarbeit kann dabei in den Begriff der *sekundären Integration* gefasst werden. Eine moderne sozialstaatlich-demokratische Gesellschaft kann Krisenprobleme nicht durch Ausgrenzung lösen, sondern ist auf Modi und Agenturen sekundärer Integration in ihrer Brückenfunktion angewiesen. Das betrifft zum einen das Gros der Menschen, die unter dem Druck psychosozialer Probleme oder Beeinträchtigungen von der gesellschaftlichen Teilhabe ausgeschlossen sind, zum anderen vor allem diejenigen, die zeitweise oder längerfristig nicht in den Arbeitsmarkt hineinkommen können, also arbeitgesellschaftlich vorübergehend exkludiert sind.

Soziale Freiheit

So wie bei Eduard Heimann *soziale Freiheit* als Ziel und Grundpfeiler des Sozialismus erst im Gemeinschaftlichen erreicht ist, steht sie auch im neosozialistischen Diskurs in einem offensichtlichen Gleichklang im Mittelpunkt. Für Heimann war die soziale Freiheit aufgebaut auf der liberalen rechtlichen Freiheit, die aber der Kapitalismus korrumpiert und mit dem Privateigentum an den Produktionsmitteln enteignet hatte. Soziale Freiheit war deswegen nur in einer solidarischen Gemeinschaftsverfassung gesellschaftlich zu erreichen. Freiheit und Gemeinschaft, so hieß es auch in unserem ersten Kapitel, sind bei Heimann untrennbar miteinander verbunden. Soziale Freiheit ist für Heimann eine gesellschaftliche Gestaltungsaufgabe, die aus der Befreiung der Menschen von der kapitalistischen Herrschaft erwächst. Die Freiheit zur Gestaltung der Arbeitswelt verlängert sich in die soziale Freiheit als gesellschaftliche Gestaltung. Er warnt vor der Kürzung der »sozialen Spannweite« des Freiheitsbegriffs und insistiert darauf, dass die soziale Freiheit trotz mancher kapitalistischer Angebote weiter erkämpft werden muss.

»Es ist durchaus möglich, daß die Kraft der Sozialpolitik sich eines Tages auf ihrem Wege erschöpft, oder von der bürgerlichen Seite her gesehen: daß die Arbeiterschaft sich dank einiger mehr oder minder weitgehender sozialer Zugeständnisse in eine doch wesentlich noch bürgerliche Ordnung eingliedern läßt. Gerade weil Sozialpolitik den Umbau bei den Fundamenten beginnt, so würde der Kapitalismus dann einen gewissen Umbau seiner sozialen Grundlage in Kauf genommen haben, um die Freiheit für immer gewaltigere kapitalistische Aufgipfelung zu gewinnen« (Heimann 1929: 229).

Letzteres zeichnet sich gerade heute mit der sozialen Entbettung des globalen Kapitalismus ab: steigende kapitalistische Machtkonzentrationen bei sozialen Zugeständnissen aber geschwächten sozialen Gegenkräften.

Beim neosozialistischen Entwurf zur sozialen Freiheit von Axel Honneth (2016) fehlt dieser radikale antikapitalistische Einschlag.

Er baut aber sein Freiheitskonstrukt ähnlich wie Heimann in der Spannung von individueller Freiheit und Gemeinschaft in dem Sinne auf, dass sich die eigenen Interessen mit den Interessen der jeweils anderen – eben als gemeinschaftliche Interessen – in einem »solidarischen Füreinander« zusammenfügen müssen. Um diese soziale Freiheit verwirklichen zu können, bedarf es einer offenen, allen Bürger*innen zugänglichen gesellschaftlichen Kommunikation, in und mittels der gesellschaftliche Konflikte ausgetragen werden können. Es ist der Entwurf einer kommunikativen Demokratie, die in allen Gesellschaftsbereichen eine entsprechend kommunikativ offene »demokratische Lebensform« ermöglicht wie voraussetzt. Diese muss alle Gesellschafts- und Lebensbereiche durchziehen können und nicht wie im traditionellen Sozialismus auf den ökonomischen Bereich beschränkt bleiben. Honneth bringt hier als Beispiel, dass die rein auf die weibliche Emanzipation in der Sphäre der Ökonomie fixierte proletarische Frauenbewegung daran gescheitert ist, dass sie die Unterdrückung der Frau in den privaten Beziehungen der Haushalte und Partnerschaften, in denen diese Unterdrückung teils bis heute anhält, übergangen hat. Heimann – so wurde oben dargelegt – verstand soziale Freiheit als Zusammenspiel von Gestaltung und Verantwortung, zwar im ökonomischen Bereich fußend, aber über diesen hinausgehend.

Die Grundstruktur der Gegenseitigkeit, die soziale Freiheit kennzeichnet, die in die Gemeinschaft hinein vermittelt ist, kann man mit den Kategorien *Empathie* und *Respekt* füllen. Empathie erweitert die Wahrnehmung und fordert den Bezug unserer Welt im Verhältnis zur Welt der Anderen auf. Solche Stellungnahme kann sich dann vor allem im Milieubezug formieren, denn in der Milieuzugehörigkeit kann man sich der sozialen Wirksamkeit seines Empathie-Empfindens versichern. Empathie und Respekt gehören zusammen. Empathie steht für die eigene Betroffenheit angesichts der Betroffenheit anderer Menschen, Respekt für die Anerkennung gleicher Rechte und Lebenschancen für sie. *Respekt* weist über Empathie und Toleranz hinaus. Es geht nicht nur darum, die anderen zu dulden, ihre Perspektive zu verstehen, sondern sie in ihrer Würde und Eigenheit anzuerkennen

und diese Anerkennung in das eigene Selbst – selbstkritisch – zu integrieren. Respekt meint Gegenseitigkeit.

Wir müssen aber zwischen Empathie und Respekt als sowohl sozial interaktiven als auch sozialstrukturellen Kategorien unterscheiden. Gesellschaften mit krasser Arm-Reich-Spaltung und resistenten Ausbeutungsverhältnissen auf dem Arbeitsmarkt können schwerlich als »empathische Gesellschaften« bezeichnet werden, selbst wenn das Spendenaufkommen der Gesellschaftsmitglieder hoch ist. Deshalb müssen Empathie und Respekt als Dimensionen der sozialen Freiheit auf die sozialpolitische Dialektik der Angewiesenheit und Erweiterung rückbezogen werden. Hier sind wir wieder bei Heimann, der soziale Freiheit als antikapitalistische Errungenschaft und mithin als Strukturkategorie versteht. Mit der Durchsetzung des Sozialen im und gleichzeitig gegen den Kapitalismus wird erst der gesellschaftliche Raum für Empathie geschaffen. Allerdings: Empathie ist noch nicht Solidarität. »Empathisch Mitfühlen macht mir den anderen in seiner jeweiligen Befindlichkeit präsent, aber d.h. noch lange nicht, dass ich mich auch für ihn einsetze. Solidarisch wäre ich mit der anderen Person doch erst dann, wenn meine Empathie zu etwas führt, was den Zustand [...] meines Nächsten irgendwie verbessert.« (Bude 2019: 105)

Ein aktueller Testfall für die strukturelle Entwicklung sozialer Freiheit in Empathie und Respekt ist die Migrations- und Asylfrage. Hier wird wohl am deutlichsten, wie die Logik der kapitalistischen Ökonomie soziale Freiheit einschränkt. Die Entwicklung zur segmentierten Arbeitsgesellschaft hat auch zu einer Herausbildung einer segmentierten Aufnahmegesellschaft geführt. Migrant*innen spüren am eigenen Leibe, dass die Arbeitsgesellschaft eine Kapitalgesellschaft des inneren Segments ist, von dem aus auch die Entscheidungen über die Aufnahme »nützlicher« und die Ablehnung »nutzloser« Migrant*innen getroffen werden. Asylsuchende als Ware? In dieser sozialistisch-sozialpolitischen Reflexivität erkennen wir, dass die Migrationsthematik kein interkulturelles Sonderthema, sondern eingebettet in den sozialpolitischen Gesamtkontext ist. Wenn Ludger Pries (2015: 28) dazu aufruft, »Integration als [...] ein Thema für alle Menschen einer Gesellschaft, nicht nur für eine spezifische Gruppe« zu begreifen und zu

»gegenseitiger Integration« auffordert, dann ist damit nicht nur eine persönliche interkulturelle Haltung, sondern auch eine strukturelle Gegenseitigkeit gemeint. Diese wird umso deutlicher, wenn man sie in das Licht der Dialektik der Angewiesenheit setzt. Vor allem die Klimamigration setzt neue Strukturen der Angewiesenheit zwischen kapitalistischer Ökonomie, ausgebeuteten Menschen, scheinbar saturierten Gesellschaften und bedrohter Natur frei.

Auf zwei kritische Probleme müssen wir bei Honneths Modell einer kommunikativ offenen Demokratie als Ermöglichungszusammenhang einer demokratischen Lebensform hinweisen. Zum einen sind mit dem Internet und seinen Formaten kommunikative Foren entstanden, in denen soziale Freiheit durch grenzenlose Verantwortungslosigkeit immer wieder korumpiert ist. Zum Zweiten muss gefragt werden, welcher Kommunikationsmodus in dieser kommunikativen Demokratie vorherrscht, welche sozialen Gruppen ihn tragen und welche Gruppen er ausschließt.

Das erste Problem: Im Internet verliert sich das moralische Prinzip. Zu offenkundig werden sozialmoralische Grundprinzipien wie Verantwortung oder Respekt verletzt. Verantwortung und Verantwortungslosigkeit stehen beliebig nebeneinander, genauso wie Möglichkeiten der manipulativen Steuerung und Chancen der Partizipation.

Das World Wide Web ist sicher auch zu einer Plattform geworden, in der territorial voneinander getrennte Initiativen und soziale Bewegungen sich aufeinander beziehen und neue Formen der Netzwerkkommunikation wie der Meinungsmobilisierung entwickeln können. Dadurch werden ihre sonst sozial und territorial begrenzten Interessen in ein global-mediales Netzwerk eingebunden, das dann an verschiedenen sozialen Orten der Welt aktiviert werden kann. Als Voraussetzung bleibt aber, dass ein Zusammenhang zwischen sozial eingebundener und Internet-Kommunikation bestehen bleibt und dadurch sozial wirksam werden kann.

Weiter ist zu diskutieren, wie es um den Umgang mit Konflikten steht. Die Link-Kultur des Internets ist im Prinzip undialektisch strukturiert, Widersprüchliches kann beliebig nebeneinander gestellt und miteinander vermischt werden. Der konkrete Sozialraum, in dem In-

teressen erfahrbar aufeinander stoßen, fehlt. Dazu kommt die digitale Eigendynamik des Mediums: Es generiert eine Überfülle von Informationen, die aber gleichzeitig im Wettbewerb um das Neueste, Außergewöhnliche und Einmalige stehen. So hat das Netz inzwischen seine Eventspiralen, die auch entsprechend nachgefragt werden. Denn bei all dieser neuen Mediendynamik darf nicht vergessen werden, dass die Nutzer*innen – seien sie auch gleichzeitig Produzent*innen – nicht in einer virtuellen, sondern in einer konkreten sozialen Welt leben, aus der heraus sie sich ins Internet begeben. Auch hier gilt wieder der Grundsatz der Medienwirkungsforschung, nach dem die Medienwirkung immer abhängig ist von der sozialen Umgebung, in der sich die Nutzer*innen befinden und aus der heraus sie medial interagieren. Deshalb wehren sich auch viele politische Bildner*innen gegen eine bloße Anpassung ihrer Bildungsarbeit an die Eventdynamik der neuen Medien und bestehen auf sozial gebundenen und reflexiven Arrangements; also darauf, dass die Teilnehmer*innen zwar lernen, als Produzent*innen im Netz zu agieren, dies aber jederzeit auf die reale soziale Welt hin gewichten und relativieren zu können.

Das zweite Problem: Dass sich sozial Benachteiligte wenig bis kaum bürgergesellschaftlich engagieren, ist vor allem auf ihre prekäre Lebenslage zurückzuführen. Dieser sozialstrukturelle Verweis reicht aber nicht aus. Sozialarbeiter*innen klagen häufig darüber, dass sich sozial Benachteiligte auch engagieren möchten, aber – trotz gemeinwesenpädagogischer Unterstützung – den Zugang zum bürgerschaftlichen Engagement nicht finden, mit den herrschenden Beteiligungsformen und -sprachen schwer zurechtkommen und sich so nach einiger Zeit wieder – nun doppelt – ausgegrenzt fühlen.

Ethnografische Studien können aufzeigen, dass Beteiligungs- und Engagementprozesse im Gemeinwesen eben von einer arbeitsgesellschaftlich integrierten Schicht getragen werden, die einen bestimmten, auch habituell untereinander vertrauten planerisch-abstrahierenden Kommunikationsmodus entwickelt hat, der in einem engen Zusammenhang mit ihren mittelschichtsgeprägten Lebensbedingungen steht (vgl. Munsch 2003: 249). Sozial Benachteiligte hingegen, deren Spielräume der Lebenslage durch prekäre Arbeitsverhältnisse öko-

nomisch und sozial eingegrenzt sind, entwickeln einen signifikant anderen Kommunikationsmodus, wenn sie – z.B. in Projekten der Gemeinwesen- und Stadtteilarbeit – sich beteiligen wollen oder sollen. »Um ihre Form von Engagement zu beschreiben und zu verstehen, wieso sie sich auf die beschriebene Art engagieren, sind deswegen andere Begriffe notwendig: Es sind die Begriffe Gruppe und persönliche Erzählungen.« (ebd.: 268) Es handelt sich dabei um erzählte alltägliche Bewältigungserfahrungen, die sich vor allem auf die prekären Lebenslagen beziehen und die sich für sie in der Gruppe der Gleichbetroffenen sozial verdichten und so – wenn auch immer noch verdeckt – zu Interessen werden können. Da sich diese Interessen aber in einem anderen (umwegreichen und wenig abstrahierten) Kommunikationsmodus entwickeln, können sich diese Bevölkerungsgruppen nicht in den dominanten Kommunikationsmodus sozialer Beteiligung einbringen. Im Gegenteil: Ihre Artikulationsversuche werden eher als störend empfunden. »Beiträge werden daraufhin eingeteilt, ob sie zur effektiven Planung beitragen oder nicht, es gibt wenig andere Möglichkeiten ihrer Legitimation. Dadurch werden andere Formen von Engagement ausgeschlossen.« (ebd.)

Generell ist bei sozial benachteiligten Bürger*innen in segregierten Quartieren zu beobachten, dass sie von ihrer Lebenslage her keinen Draht zur bürgerschaftlichen Perspektive finden können und dass sie für die Bewältigung ihres Alltags so viele Energien verbrauchen müssen, dass sich kein Surplus für alltagsüberschreitende Aktivitäten und Interessen entwickeln kann. Deshalb darf ihr bürgerschaftliches Potenzial nicht aus der Sichtweise der Mittelschicht-Initiativen gesucht und bewertet werden, sondern es muss danach gefragt werden, welche besonderen Voraussetzungen in der Lebenslage der benachteiligten Bürger*innen selbst liegen. Deutlich geworden ist, dass sie kein Forum haben, in dem sie ihre Bewältigungsprobleme darstellen können. Gleichzeitig wissen wir aber, dass sie in ihrer Binnenwelt viel miteinander darüber sprechen und Handlungsmodelle der Gegenseitigkeit entwickeln, die sie selbst pragmatisch begreifen und wie selbstverständlich praktizieren. Diese als Modelle in den bürgerschaftlichen Diskurs einzubringen, bringt Anerkennung in eine Bevölkerungsgruppe, die tåg-

lich unter Ausgrenzung und Entwertung leidet. Die Sozialpolitik sollte daraus die Lehre ziehen, dass es nicht nur um materielle Grundversicherung für diese Gruppen geht, sondern genauso um die Aktivierung eines bislang übergangenen, weil nicht mittelschichtkonformen bürgerschaftlichen Potenzials. Die Milieuperspektive bekommt hier wieder ihren besonderen Wert, denn ihr Milieu bietet den Betroffenen jenen sozialen Rückhalt, den sie brauchen, wenn sie ihre Bewältigungslage veröffentlichen und damit in Interessen formen wollen. Nun erst wenn sich dieser Prozess stabilisiert hat, kann er zur Plattform werden, von der aus Bezüge über das eigene Milieu hinaus aufgemacht werden können. Wichtig ist dabei, dass die Betroffenen eigene Projekte entwickeln und eigene Entscheidungen treffen können. Dies ist auch eine zentrale Erkenntnis aus der Zwischenevaluation des Modellprojekts »Soziale Stadt« (vgl. DIFU 2004). In diesem Prozess der sozialen Emanzipation kann sich auch eine demokratische Lebensform als »milieueigene« Perspektive entwickeln. Es geht dann nicht mehr um eine ihnen sozial fremde Perspektive, sondern um die »Verantwortung für das Eigene«. Die Aktivierung eines »Milieustolzes«. An diesem Punkt kann die Bürgergesellschaft zur *sozialen Bürgergesellschaft* werden.

Soziale Freiheit ist bei Heimann an Verantwortung gebunden. Dieser Zusammenhang ist heute umso mehr gefährdet, als sich im globalen Eigenleben des Geldkapitals eine strukturelle Verantwortungslosigkeit entwickelt hat. In ihrer empirisch rückgebundenen Analyse zur gesellschaftlichen Verantwortung von (meist männlichen) Wirtschaftseliten haben Peter Imbusch und Dieter Rucht (2007) gezeigt, dass die Führungskräfte kleiner und mittlerer Unternehmen sich eher als die aus Großunternehmen und Konzernen verbindlich zu einer sozialen Verantwortung bekennen und entsprechende Projekte fördern. Das verweist darauf, dass es einen signifikanten Zusammenhang zwischen regionaler Bindung und sozialer Verantwortung und zwischen globaler Entbettung und Verantwortungslosigkeit gibt (vgl. auch Connell 2010). Eliten aus den global agierenden Konzernen neigen danach eher dazu, soziale Verantwortung auf freiwillige und private Basis zu stellen. So ist es auch nicht verwunderlich, wenn sich viele von ihnen nichts dabei denken, wenn sie einerseits vollmundige Bekenntnisse zur corpo-

rate social responsibility abgeben und gleichzeitig in ihren Konzernen Massenentlassungen ökonomisch rechtfertigen. Es sind ja für sie zwei voneinander getrennte Welten. So lassen sich profitökonomische und wohlfahrtliche Haltung durchaus – gleichsam als Module – miteinander verbinden.

In ihren Berichten aus der Bankenwelt haben Claudia Honegger u.a. (2010) diese Verantwortungslosigkeit beschrieben: »Vielfach verliert sich die Frage nach der Verantwortung [...] im Ungefähren. Ein abgedrängtes Schuldbewusstsein wird dorthin verbracht, wo das eigene Gewissen keine Risiken eingehen muss. Daher hat sich im Bankermilieu eine Art Verschiebebahn der Verantwortung [...] etabliert, dessen Gleise in unterschiedlichste Richtungen abgehen. Zum einen sind im Prinzip alle schuld an der Krise gewesen, also die Gier des Menschen schlechthin. [...] In der Metaphorik der Gier, die übermächtig alle Äußerungen zur Erklärung der Finanzkrise durchdringt, naturalisiert sich jetzt, was Resultat institutionalisierter Wettbewerbszwänge ist, zu einem vorgeblich anthropologisch verankerten Antrieb des Menschen, der auf den Finanzmärkten nur ein besonders lohnendes Anwendungsfeld fand. Die Konsequenz der ›Gier‹ als Deutungsfigur ist eine generelle Entlastung: Da alle Menschen gierig sind, haben die gierigen Banker nur getan, was jeder andere an ihrer Stelle gemacht hätte. [...] Die große Exkulpationsmaschinerie aber ist ›der Markt‹, der das eigene Handeln angeblich wie eine Naturgewalt determiniert und von der Glaubensbruderschaft der neoliberalen Ökonomie in den letzten dreißig Jahren zur absoluten Instanz erklärt worden ist. Hinter dem Markt und seinen Gesetzen verschwindet alles, was Akteuren und ihren Interessen noch zurechenbar wäre.« (Honegger u.a. 305f.) Soziale Entbettung und Abstraktionen spielen in dieser Zwischenwelt der Verantwortungslosigkeit zusammen. Die Finanzsysteme haben keinen Bezug zur realen sozialen Welt, die Akteure als Täter kennen ihre Opfer nicht.

Die neuere ökonomische Entwicklung verhält sich zunehmend gleichgültig gegenüber den Menschen. Immer mehr Konzernzusammenschlüsse führen zu Rationalisierungswellen und darin zu Freisetzung von Arbeit und Arbeitslosigkeit. Diese wird nicht nur in Kauf genommen, sondern ist auch zum Seismograph und Me-

dium für unternehmerischen Erfolg und Profit geworden. Soziale Verantwortung ist dieser Systemlogik fremd. So haben sich in unserer Gesellschaft zwei konträre Welten in einer Weise entwickelt, dass zwischen ihnen weder kommuniziert werden kann, noch Konflikte ausgetragen werden können. Menschen mit Shareholder-Mentalität kann man nicht vorwerfen, dass die von ihnen favorisierten Praktiken soziale Krisen erzeugen. Sie werden diese Entwicklung als Voraussetzung und nicht als negative Folge des ökonomischen Erfolgs verstehen. Sozialkritiker*innen leben für sie in einer Welt von gestern.

Das Kriterium ›Verantwortung‹ scheint heute gegenüber dem Kriterium ›Erfolg‹ nachrangig. Milliardäre sind über eine brutale Marktkonkurrenz und das darin enthaltene Prinzip der Verantwortungslosigkeit reich geworden. Sie haben dann soziale Stiftungen gegründet und wollen so zeigen, dass sie sich Verantwortung ›leisten‹ können. Es ist eine Verantwortung, die patrimonial gewährt wird. Sonst aber lautet »die modische Botschaft [...], sich auf neue Risiken einzulassen, die neue Risiko-Gesellschaft anzunehmen, alte Sicherheiten, einschließlich des überholten Modells des europäischen Sozialstaats mit seinen Versprechen, gegen existenzielle Risiken abzusichern, aufzugeben« (Nida-Rümelin 2011: 143f.). Risiko statt Verantwortung. Hier wird besonders deutlich, was geschieht, wenn die sozialpolitische Dialektik der Angewiesenheit global außer Kraft gesetzt wird. Die ›Freiheit‹ des Marktes hebt die soziale Verantwortung und letztlich die soziale Freiheit aus. Wären da nicht die weltweiten ökologischen Risiken, die eine neue, rote Linie der Verantwortung ziehen und eine andere Dialektik der Angewiesenheit aufbauen, die auch auf das Soziale zurückwirkt. Das Zusammenwirken von ökologischer Umkehr und Sozialreform kann so zu einer antikapitalistischen Kraft im Sinne Heimanns werden, die die Ressourcen des Kapitalismus in eine ökosoziale Bahn lenken kann.

Teil III: Die neue Dialektik der Angewiesenheit

»Der zweite grundsätzliche ökonomische Einwand gegen ein System ungeordneter Freiheit geht dahin, dass sie auf den natürlichen Wohlstand zerstörend wirkt. Die Fruchtbarkeit des Landes, der Reichtum der Wälder und die Aufrechterhaltung eines gesunden Wasserhaushaltes im Gleichgewicht mit den beiden anderen sind nach der Begriffsbestimmung langfristige Forderungen, die die kurzfristige Betrachtungsweise des privaten Vorteils nicht zu würdigen weiß. In diesem Lande sind die Wälder lange Zeit doppelt so rasch gefällt worden, wie sie nachwuchsen. Darin liegt eine Hauptursache für die heftigen Wetterstürze. [...] Mit der wachsenden Heftigkeit des Wetters werden die Böschungen der Berghänge Wolkenbrüchen stärker ausgesetzt und je weniger dafür Sorge getragen wird, das Gewebe des Bodens durch klug gewählte Getreidefolge zu erhalten, umso leichter wird die Bodenkrone in Rinnsale, Bäche und Flüsse abgewaschen [...]. In gewisser Hinsicht bietet dies eine Parallele zum Ursprung der Wirtschaftsdepression aus Eigentümlichkeiten der Schwerindustrie. In beiden Fällen liegt die Störung darin, daß die kurzfristige Arbeitsweise des preis- und profitbestimmten Marktes auf dauerhafte Werte in Industrie und Landwirtschaft angewandt wird. Und die agrarische Störung ist sicherlich nicht weniger schwer als die industrielle.« (Heimann 1950: 69f.)

Heimann spricht hier von einer »Mißachtung der Generationenfolge«. Die marktkapitalistische »Wettbewerbsordnung hat verhältnismäßig kurzfristige Ziele im Auge: [...] Aber diese Ordnung ist prinzipiell nicht

bestimmt, sich mit Problemen zu messen, die sich über Generationen erstrecken, wie dies beim Agrarproblem der Fall ist. Jefferson würde sich einfach auf die Macht der Vernunft in den freien Bürgern bezogen haben, die darauf achten würden, dass sie ihr Erbe unvermindert ihrer Nachkommenschaft hinterließen. Aber auch Vernunftswesen können aus Profitsucht den Boden ausbeuten und die Ernten steigern, um das Land zu einem ungebührlich hohen Preis verkaufen zu können.« (ebd.: 72)

Hier greift Heimann sein früheres Motiv der Verbindung von Freiheit und Verantwortung wieder auf. Unschwer ist zu erkennen, dass es sich hier auf Heimanns Emigrationsland, die damalige USA bezieht. Vom Duktus her kann man Heimann durchaus als jemanden bezeichnen, der das Problem der Nachhaltigkeit früh erkannt hat. Er begreift es als Frage der vertikalen Ungleichheit in der Generationenfolge. Aber auch die horizontale soziale Ungleichheit spiegelt sich in der Umweltfrage. Denn der Arm-Reich-Gegensatz bildet sich auch in der Klimakatastrophe ab. Nirgends wird deutlicher, wie das Soziale und die Natur zusammenhängen. So wie der Kapitalismus in der Heimannschen Definition den Menschen als Ware betrachtet und seinem Profitstreben unterordnet, so muss er dieser Logik folgend auch die Natur als Ware betrachten und ihre profitable Ausbeutung betreiben. Hier greift wieder die Dialektik der Angewiesenheit. Allerdings ist das Problem der gegenseitigen Angewiesenheit in diesem Dreieck Ökonomie – Mensch – Natur wesentlich komplexer als im »einfachen« Heimannschen Modell. Denn die soziale Idee, getragen von den Menschen, ist hinsichtlich des Naturbezugs in sich gespalten, da die antikapitalistische Kraft des Klimadiskurses in dem Maße gebrochen ist, in dem sich die Leugner eines menschengemachten Klimawandels und die Warner vor der Klimakatastrophe die Waage halten.

Von der sozialen zur sozialökologischen Idee

Die Moderne des 20. Jahrhunderts verfiel in der Illusion, man könne Gesellschaft und Natur auseinanderhalten, die Natur technolo-

gisch-rational beherrschen. Zwar ist »die Arbeit als Schlüsselkategorie der klassischen Ökonomie bis heute anerkannt [...], die Natur jedoch als die andere Seite des Arbeitsprozesses von der wissenschaftlichen Ökonomie als ökonomische Kategorie eliminiert. Sie wird nur mittelbar als Rohstoff in Warenform ökonomisch erfasst.« (Peter u.a. 2011: 37) Mit der Einbeziehung der Natur und ihrer Bewahrung in die Ökonomie aber, ihrer sozialökologischen Transformation, würde »der Begriff des Lebens zum Schlüssel für alle ökonomischen Werte und Kriterien.« (ebd.: 41) Die soziale Idee ist zur *sozialökologischen Idee* von der Bewahrung der Existenz des Menschen *überhaupt* geworden. Das schließt die Natur mit ein. Wenn der Kapitalismus über den Menschen *und* die Natur weiter als Ware verfügen will, ist er selbst bedroht. Die Heimannsche Grundkonstellation scheint in ihrer damaligen Direktheit neu auf, hat sich aber signifikant erweitert. Im Vordergrund steht heute nicht nur das antisoziale Wesen des Kapitalismus, sondern darüber hinaus seine globale Schrankenlosigkeit (»Externalisierung«). Dagegen steht die weltweite Sorge um das Überleben der Menschheit. So ergeben sich für die nun erweiterte sozialökologische Idee zwei Begründungen: Zum einen die Erkenntnis, dass zwischen der Ausbeutung der Natur und der Ausbeutung des Menschen eine Entsprechung besteht, der Kapitalismus den Menschen wie die Natur gleichermaßen als Ware behandelt. Zum Zweiten die Verpflichtung, die menschliche Existenz vor allem auch in ihrer Verbindung zur Natur zu bewahren. Hans Jonas hat in seinem »Prinzip Verantwortung« die Pflicht angemahnt, heute dafür zu sorgen, dass auch die Menschen in der Zukunft ein menschenwürdiges Leben führen können. »Das noch nicht Seiende« wird in den Blick genommen. »Wie aber ist diese Pflicht für die Lebensmöglichkeit der zukünftigen Generation zu begründen, damit ihr kein reduziertes Leben zugemutet wird? Eine solche Reflexion kann sich nicht auf die Antizipation der Wünsche der späteren Generation und ihrem Raum zur Selbstverwirklichung erstrecken. Die Wünsche könnten von der heutigen Generation vorprogrammiert und nicht die eigenen Vorstellungen sein. Auch das Recht der nachfolgenden Generation etwa auf Glück, kann nicht das entsprechende Motiv zum Handeln sein, denn die Glücksvorstellungen variieren inhaltlich sehr. Die Grundlegung die-

ser Ethik sollte so formuliert werden, dass sie nicht durch zeitlich bestimmte Wünsche oder Rechtsvorstellungen fixiert wird.« (Müller 1988: 48f.) Jonas sucht deshalb nach einer Größe, die vom jeweils konkreten Menschen unabhängig ist, ihn aber dennoch bestimmt. Er findet sie allgemein im »Menschsein«, das für die Menschen in Würde ermöglicht werden muss. Indem wir selbst in diesem Menschsein leben, haben wir die Pflicht, dieses Menschsein als Existenzrecht wie als Existenzpflicht unseren Nachkommen zu bewahren. Es ist also die *Idee vom Menschen* gemeint, der wir auf Zukunft verpflichtet und für die wir verantwortlich sind. Es ist nicht der jeweils konkrete zukünftige Mensch, den wir ja noch gar nicht kennen. »Es ist [...] eine ontologische Idee, die zwar nicht, wie im ontologischen Beweis [...] die Existenz ihres Gegenstandes schon mit der Essenz verbürgt [...]. aber die sagt, daß eine solche sein soll. [...] Sie also uns, die wir sie gefährden können, zur Pflicht macht.« (Jonas 1979: 91)

Die Angewiesenheit des Kapitalismus auf das sozialökologische Programm – Die Verwirklichung der sozialökologischen Idee im Kapitalismus gegen den Kapitalismus

Gegenwärtig kreist der postmoderne Transformationsdiskurs um die Perspektive einer ökologischen Transformation des Kapitalismus. Indem aber soziale Frage und ökologische Frage miteinander verbunden sind, sollte man von einer *sozialökologischen Transformation* sprechen. Die Transformationsperspektive ist notwendig antikapitalistisch, da der Kapitalismus weiterhin den Menschen und auch die Natur als Ware betrachtet. Der Diskurs hat einen sozialistischen Einschlag, indem er die Frage des Privateigentums an kollektiven Produktionsmitteln angesichts der kapitalistischen Ausbeutung der natürlichen Ressourcen neu stellt. Wenn Axel Honneth (2016) für eine »Revitalisierung« der Theorie des Sozialismus plädiert und in diesem Zusammenhang dessen freiheitliches Potenzial betont, so sind wir mitten im Werk von Eduard

Heimann, in dem Sozialismus und soziale Freiheit in notwendiger Verbindung stehen.

Es lohnt sich, die Heimannsche Grundstruktur der gegenseitigen Angewiesenheit von Kapitalismus und sozialer Idee auch auf den sozialökologischen Transformationsprozess zu übertragen. Es geht auch heute um die Verwirklichung der nun sozialökologischen Idee im und gleichzeitig gegen den Kapitalismus. Es geht weiter um den Nachweis der gegenseitigen Angewiesenheit: Ist der Kapitalismus – um auch hier in Heimanns Diktion zu bleiben – produktionspolitisch um seiner Existenz und Weiterentwicklung willen auf die sozialökologische Idee angewiesen und brauchen die Menschen überhaupt einen sozialökologisch gewandelten Kapitalismus? Und nicht zuletzt: Wie stellt sich die Frage des Privateigentums an kollektiven Produktionsmitteln in einer sozial entbetteten globalisierten Finanzwelt? Und weiter: Welche Rolle kann ein dekapitalisierter Markt im Sinne von Heimanns »sozialistischer Marktwirtschaft« heute spielen. Und schließlich: Welchen Stellenwert hat die gemeinwirtschaftliche Perspektive in diesem Transformationsprozess? Dies sind auch – in verblüffendem Gleichklang – die zentralen Fragen des gegenwärtigen sozialökologischen Transformationsdiskurses. Insofern ist es sinnvoll, Heimanns Konzeption auf die Zweite Moderne zu beziehen, seine Überlegungen gleichsam als historisch-reflexiven Beitrag zu betrachten. Bevor ich darauf eingehe, möchte ich ein Ausgangstableau des gegenwärtigen sozialökologischen Krisendiskurses vorstellen:

Jeremy Rifkin beschreibt die systemische Verflechtung der ökologischen mit der sozialen Frage in einem Rückkoppelungsmodell: »Neben den klimatischen Rückkoppelungsschleifen, die bisher im Gespräch sind, gibt es auch die ökonomischen, politischen und sozialen Rückkoppelungsvariablen, von denen in den Hochrechnungen der Klimamodelle eher selten die Rede ist. Die sich anbahnende Klimakatastrophe stellt bereits jetzt eine beispiellose Bedrohung für die Sicherheit von hunderten von Millionen und bald Milliarden Menschen dar. Hurrikane, Überschwemmungen, Dürren, Flächenbrände und steigende Temperaturen an Land und im Wasser führen weltweit zu Konflikten. Es wird Klimakriege geben, man wird um Wasser, Erdöl, Land, Mineralien und

zahllose andere Ressourcen kämpfen, die für das Überleben notwendig sind. Flüchtlinge werden zu Millionen über die Grenzen strömen, um den Auswirkungen der steigenden Energiepreise und des Klimawandels zu entkommen, und die Staaten bzw. staatlichen Gemeinschaften, in die sich diese Flüchtlinge retten wollen, werden ihrerseits polizeilich und militärisch aufrüsten, um die Massenmigration mit Gewalt zu unterbinden.« (Rifkin 2011: 358f.) Naomi Klein hat diese Zusammenhänge interventionspolitisch transformiert: »Dem Klimawandel entgegenzutreten, bedeutet, dass wir buchstäblich jedes Marktfreiheitsdogma zu brechen haben – und zwar so rasch wie möglich! Wir müssen den öffentlichen Raum wiederherstellen, Privatisierungen rückgängig machen, [...] die Überkonsumtion zurückschrauben, zu einer langfristigen Planung zurückkehren, Großunternehmen energisch regulieren und besteuern, manche womöglich sogar verstaatlichen, die Rüstungsausgaben zusammenstreichen und vieles mehr. Vor allem aber müssen wir anerkennen, was wir dem südlichen Teil unserer Welt schuldig sind.« (Klein 2012: 88)

Reinhard Bütikofer und Sven Giegold sehen drei Krisenkonstellationen als ausschlaggebend für die globale Krise des Kapitalismus. Zum einen eine Wirtschafts- und Finanzkrise als Ergebnis einer Politik der Deregulierung der Finanzmärkte. Zum Zweiten eine Klima- und Ressourcenkrise und schließlich eine Gerechtigkeitskrise. »Auch wenn die Gründe für diese Entwicklung komplex und vielschichtig sind, das Wirken der Finanzmärkte in den letzten Jahren war auch in den nicht krisenhaften Zeiten hoch problematisch. Die entfesselten Finanzmärkte haben die soziale Spaltung und die Konzentration von Vermögen enorm beschleunigt. Der Druck zur Rationalisierung hat immer mehr Menschen von Arbeit und Einkommen ausgeschlossen« (Bütikofer/Giegold 2010: 7). Sie schlagen einen »grünen New Deal« vor der, auf drei Säulen ruht. »Die erste Säule ist die Neugliederung der entfesselten Finanzmärkte, damit diese nicht weiter eine Spekulationsblase nach der anderen erzeugen, sondern die Finanzierung einer nachhaltigen wirtschaftlichen Entwicklung sichern. Die zweite Säule ist der ökologisch-soziale Umbau unserer Gesellschaft, der durch massive Investitionen in Klimaschutz, Bildung und Gerechtigkeit aber auch durch eine ökologische

Industriepolitik vorangetrieben wird. Damit werden neue Arbeitsplätze geschaffen und eine neue wirtschaftliche Dynamik in Gang gesetzt. Die dritte Säule ist die Erneuerung des sozialen Ausgleichs – zwischen Nord und Süd ebenso wie zwischen Arm und Reich hier im Lande.« (ebd.: 9)

Mit diesen Interdependenzen werden die ökologischen sozialen, aber auch ökonomischen Risiken und Grenzen des wachstumsfixierten Kapitalismus bestimmbar. Damit ist in Ansätzen der Frage nach der *produktionspolitischen Notwendigkeit* der Transformation eine Richtung gegeben. Denn »bei einem langfristig fortgesetzten Wachstum auf dem Pfad der vergangenen zehn oder zwanzig Jahre müsste die Energie- und Ressourceneffizienz in einem Maße steigen, dass alle physikalischen Zusammenhänge sprengt. Folglich gerät die Gesellschaft unter einen Veränderungsdruck, für den sie bislang kein demokratisches Lösungsangebot hat und – ohne grundlegende Selbstveränderung – auch nicht haben kann. Ihrem bisherigen Versprechen – mit Wachstum sind alle Probleme lösbar – wird dann der Boden entzogen« (Thie 2013: 22). Jetzt kann man die Heimannsche Formel von der Dialektik der gegenseitigen Angewiesenheit sozialökologisch erweitern: Der Kapitalismus muss um seiner erneuten Modernisierung, ja um seines Überlebens willen, das sozialökologische Programm integrieren, der Markt muss in eine entsprechende Richtung gelenkt werden. Die produktionspolitische Notwendigkeit wird deutlich. Aber genauso der kapitalistische Widerstand, der wohl solange anhält, als Profite aus dem bisherigen Wirtschaften zu erwarten sind. Naomi Klein (2019: 92) hat diesen Widerstand so beschrieben: »Die Leugner konnten punkten, indem sie die Klima- mit der Wirtschaftsfrage verknüpften: der Klimaschutz werde den Kapitalismus zerstören, behaupteten sie, Arbeitsplätze vernichten und die Preise in die Höhe treiben.« Deshalb muss der Ansatzpunkt der sozialökologischen Gegenbewegung sein, den kapitalistischen Beharrungsblock »auf dem Terrain der Wirtschaft zu schlagen. Dazu müssen wir überzeugend darlegen, dass mit den wahren Klimalösungen zugleich auch die besten Aussichten für den Aufbau eines fairen und sehr viel klüger konzipierten Wirtschaftssystems verbunden sind.« Und dies muss radikal produktionspolitisch

dahingehend untermauert werden, dass es – wie oben aufgezeigt wird –, das weitere schrankenlose Wachstum des Kapitalismus ist, das ihn zerstören wird, und nicht seine Begrenzung. Wir befinden uns wieder in einer sozialökonomischen Konstellation wie vor 150 Jahren, auf die sich Heimann bezog und die nur, wie damals, nach dem Muster der sozialpolitischen Dialektik, nun in einer sozialökologischen Dialektik, sich auflösen wird; durch den schrittweisen Einbau des sozialökologischen Prinzips in den Kapitalismus und dadurch dessen Umbau.

Die Synthese wäre dann ein »Ökokapitalismus« in antikapitalistischer Perspektive. »Ökokapitalismus ein Widerspruch in sich? Von Karl Marx stammt der berühmte Satz: »der Kapitalismus ruiniert die Springquellen des Reichtums, auf denen er beruht: den Arbeiter und die Natur«. Heute, nach eineinhalb Jahrhunderten Erfahrung mit dem Kapitalismus muss man hinzufügen: der Kapitalismus ist ein hochgradig lernfähiges, evolutionäres System, das bisher noch jede Krise in einen Innovationsschub verwandelt hat. Zwar ist die soziale Einhegung des Kapitalismus ein stetes umkämpfter, von Rückschlägen bedrohter Prozess, aber sie ist auch im Zeitalter der Globalisierung nicht außer Kraft gesetzt.« (Fücks 2007: 34) Heimann hat in diesem Sinne vom Einbau des Sozialpolitischen *gegen den Kapitalismus im Kapitalismus* gesprochen, denn die soziale Bewegung ist ja aus dem Kapitalismus – bzw. seiner Kritik hervorgegangen. Gleiches gilt für die sozialökologisch-antikapitalistische Bewegung und den Einbau des Ökologischen in den Kapitalismus. Das Sozialökologische ist dann im Kapitalismus – in Heimanns Sinne – Bestandteil und Fremdkörper zugleich.

Auch die *Eigentumsfrage* kann man auf die Heimannschen Überlegungen rückbeziehen. Heimann lehnt ja nicht das private Eigentum als Basis der individuellen Existenz und als zum individuellen Unterhalt notwendiges Mittel ab, sondern die willkürliche und »absolutistische« Verfügungsgewalt des Privateigentums an Produktionsmitteln, die die Arbeit und den Arbeiter zur Ware macht. Diese Willkür zeigt sich heute bei den sozial entbetteten Finanzmärkten, die immer wieder auf das Schicksal von Unternehmen und Arbeitnehmer*innen einwirken. »Das Problem heute ist, dass Finanzmärkte das Kapital nicht dort-

hin lenken, wo es für eine nachhaltige Entwicklung notwendig wäre. In den letzten zwei Jahrzehnten ist ein immer größerer Teil des globalen Kapitals nicht mehr in Investitionen in die Realwirtschaft, sondern in das Zocken an den Finanzmärkten geflossen. Anstatt Dienstleister und Kapitalgeber für die Realwirtschaft zu sein, kreisten die Finanzmärkte nur noch um sich selbst. Das betrifft nicht nur die Finanzakteure. Mit den viel zitierten Heuschrecken und einer extremen Fixierung auf den kurzfristigen Shareholder Value haben die Finanzmärkte viele Unternehmen zu einer nicht-nachhaltigen Unternehmenspolitik gezwungen und die soziale Verunsicherung vergrößert.« (Bütikofer/Giegold 2010: 13) Grundsätzlich gestellt wird die Eigentumsfrage von Jeremy Rifkin: »Wir sind so sehr daran gewöhnt, Eigentum für das Recht zu halten, dass es uns erlaubt, andere von der Nutzung einer Sache auszuschließen, dass wir aus den Augen verloren haben, dass es auch Zeiten gab, in denen Eigentum als das Recht definiert wurde, nicht von der Nutznießung ausgeschlossen zu sein. [...] Die Marktwirtschaft hat ein Verständnis von Eigentum an den Rand gedrängt, in dem Eigentum als Zugangsrecht zu öffentlichen Gütern definiert war [...] In einer kollaborativen Wirtschaft wird das Recht auf Zugehörigkeit wichtiger als das Ausschlussrecht.« (Rifkin 2011: 394)

So wie Heimann das *Marktprinzip* von seiner kapitalistischen Durchdringung befreit sehen wollte, und den Markt als Funktion und nicht als Instanz begriff, so ähnlich wird der Markt auch heute in den sozialökologischen und neosozialistischen Transformationsdiskussion begriffen.

»Ein sozialistischer Markt würde nicht durch autonome Wirtschaftskräfte auf der Suche nach Profit betrieben werden, sondern wäre in diesem sozialen Sinne »entkapitalisiert«, d.h. er würde den Kräften der Gesellschaft übergeben, die in verschiedenen Formen wie möglich organisiert sind: Konsumgenossenschaften, Produktionsgenossenschaften; Gemeinde- und Staatsunternehmungen; autonome Kooperationen, [...] die von der Regierung finanziert werden, aber mehr der öffentlichen Meinung als der Regierung verantwortlich sind, und Stiftungen ergänzt durch Genossenschaften, um sie an den

technischen Vorteilen des Betriebs teilhaben zu lassen; und schließlich, aber nicht weniger bedeutungsvoll, Privatunternehmungen bei denen Konkurrenz, Arbeitsrecht und öffentliche Kontrolle der Expansionsmittel unverantwortlicher Macht Grenzen setzt. Wenn die demokratische Gesellschaft überhaupt etwas bedeutet, dann bedeutet sie Verantwortlichkeit der Macht; ihr Feind ist nicht Eigentum, sondern unverantwortliche Macht, ob private oder öffentliche.« (Heimann 1953/1975: 148f.)

Das meint auch Naomi Klein, wenn sie von der Befreiung vom neoliberalen Marktdogma spricht. Die von Heimann vorgeschlagene Mischung von Markt und Planung wird auch heute wieder dahingehend interpretiert, dass der Markt in seiner Gegenwartsorientierung eine zukunftsorientierte Rahmung braucht. Schließlich sieht Heimann in seiner *gemeinwirtschaftlichen Orientierung* auch regionale Märkte, die von regionalen Akteuren getragen werden. So verstehen sich auch die heutigen gemeinökonomischen Projekte.

»Auf Sicht der nächsten Jahrzehnte hängt alles davon ab, dass eine Entkoppelung von ökonomischer Wertschöpfung und Naturverbrauch gelingt. Das bedeutet nichts weniger als eine neue industrielle Revolution, eine völlig neue Generation umweltfreundlicher Technologien, eine Umstellung der Energiebasis von fossilen auf erneuerbare Energien und einen grundlegenden Umbau des Verkehrssystems. Diese kopernikanische Wende von der bisherigen, auf dem Raubbau an den natürlichen Lebensgrundlagen basierenden Produktionsweise zu einer nachhaltigen Ökonomie erfordert zwei grundlegende Operationen. Erstens geht es darum, aus weniger Ressourcen ein Mehr an Wohlstand zu erwirtschaften [...] In einer zweiten parallelen Kraftanstrengung geht es darum, fossile Energieträger durch erneuerbare Energien und knappe Ressourcen durch nachwachsende Rohstoffe zu ersetzen.« (Fücks 2014: 560) Und mit Jeremy Rifkin, der in der Infrastruktur den Schlüssel zum Green New Deal sieht, kann weiter differenziert werden: »Infrastrukturen sind wie lebende Organismen. Sie werden geboren, wachsen, kommen zur Reife und schwenken ein in eine lange Verfallsperiode, die schließlich mit ihrem Ableben endet, und genau das ist es, was im Au-

genblick mit der auf Kohlenstoff gebauten zweiten industriellen Revolution passiert. Glücklicherweise ist im Herzen eines Green New Deal eine digital unterstützte kohlenstofffreie Infrastruktur der dritten industriellen Revolution im Wachsen begriffen, zusammen mit erhöhten Gesamteffizienzen, höherer Produktivität und einer drastischen Verbesserung der Klimabilanz. Der Ausbau der Infrastruktur dieser dritten industriellen Revolution und ihre Verwaltung im 21. Jahrhundert bedürfen jedoch sowohl neuer Unternehmungen als auch einer neuen Arbeiterschaft.« (Rifkin 2019: 194)

Das Soziale kann im Globalisierungsmaßstab ökonomisch ausgehebelt werden, die Natur aber nicht, sie kann nur endgültig zerstört werden. Das Soziale ist nun über die Dimension der Natur und der natürlichen Grenzen des Wachstums neu definiert. Im Prozess der sozialökologischen Transformation vereinigen sich die sozialen und ökologischen Gegenkräfte des digitalen Kapitalismus. So kann die sozialpolitische Dialektik der Angewiesenheit erweitert werden. Denn während die ökonomische Globalisierung die sozialstaatliche und darin sozialpolitische Kraft schwächt, entwickelt sich im aufkommenden sozialökologischen Katastrophendiskurs zu Klimawandel und weltweiter Arm-Reich-Spaltung eine Gegenströmung, die dieser Dialektik der Angewiesenheit wieder Kraft verleihen kann. Der große Unterschied zur Ersten Moderne besteht aber darin, dass die sozialökologischen Bewegungen bisher nicht die sozialpolitische Kraft entfalten können, wie dies die nationalstaatlich gebundenen sozialen Bewegungen früherer Zeit – Arbeiterbewegung, Frauenbewegungen – konnten. Im digitalen, ortlosen Kapitalismus hängen sie gleichsam in der Luft und können immer nur wieder einzelne sozialpolitische Punkte setzen. Dennoch können sie auf regionale und nationalstaatliche Entwicklungen einwirken und zur Schaffung eines sozialökologischen Bewusstseins beitragen. »Die Soziale Ökonomie strebt nicht an, industriegesellschaftlich mit den multinationalen Konzernen Schritt zu halten, wohl aber sich zwecks Existenzsicherung aus ihrem Griff zu lösen« (Wallimann 1998: 61). Auch wenn die aktuelle politische Durchsetzungsmacht solcher sozialökologisch begründeter antikapitalistischer Projekte noch gering ist, so ist die Gesellschaft längst auf ihre

Pilotfunktion angewiesen. Letztlich auch das kapitalistische System, denn es lauert ja ständig darauf, Erkenntnisse und Ergebnisse solcher gemeinwohlorientierten Projekte aufzunehmen und zu integrieren, marktfähig zu machen – im Sinne der Profitsteigerung und nicht des Gemeinwohls. Aber die Angewiesenheit steht im Raum.

Mit der Globalisierung ist zwar die Heimannsche Hypothese der sozialen Angewiesenheit des Kapitalismus brüchig geworden, da er nun über die Sozialstaaten hinweg agiert. Dafür tritt die sozialökologische Dimension der Angewiesenheit global und zwingend hervor. Es braucht deshalb die global agierenden antikapitalistischen Bewegungen, welche die Zusammenhänge zwischen ökonomischen, sozialen und ökologischen Risikofaktoren thematisieren und die nun erweiterte Dialektik der Angewiesenheit in Bewegung halten können. Diese sozialökologische Erweiterung, in der die Grenzen des ökonomischen Wachstums längst an der Natur und darüber auch an immer mehr Menschen sichtbar werden, legitimiert die antikapitalistische Gegenwehr neu und stärker denn je.

Es genügt nicht, die »Externalisierungsgesellschaft« (Lessenich 2016) in ihren Auswüchsen zu beschreiben, sondern man muss zur Dynamik ihrer inneren Zwanghaftigkeit vorstoßen können. Denn wir haben es bei der ökonomisch-gesellschaftlichen Externalisierung nicht nur mit einer innerkapitalistischen Logik zu tun, sondern auch mit der inneren Angst des Kapitalismus vor Begrenzung und Innehalten. Dieser Zwangscharakter hat sich in die Mentalität der Menschen genauso eingegraben wie in das Rationalitätssystem der kapitalistischen Ökonomie. Abspaltungen gehen mit Abstraktionen einher. Die Schäden und Opfer der Wachstumsneurose werden ausgeblendet, denn es geht um das ökonomische Überleben des kapitalistischen Systems. Angesichts der globalen Macht des digitalen Kapitalismus ist es allerdings nicht leicht, seine innere Hilflosigkeit zu thematisieren. Manchmal – wie in der weltweiten Finanzkrise der 2000er Jahre oder erst recht in der Corona-Krise 2020 – scheint sie auf.

Die Trennung der Natur von der Gesellschaft und damit die Selbstverständlichkeit der Ausbeutung der natürlichen Ressourcen war lange Zeit ein Entwicklungsprinzip der Industriegesellschaften. Erst im

Prozess der reflexiven Modernisierung bringt die Kommunikation über die Natur als Lebensgrundlage menschlicher Tätigkeit, als Konflikt zwischen der Perspektive des menschlichen Überlebens und der ›ökologischen Selbstzerstörung‹ des Menschen das sozialökologische Thema als öffentliche Konfliktthematik in Bewegung. Es wurde deutlich, dass mit der technologischen Umgestaltung der Natur diese nicht mehr von der Gesellschaft abtrennbar, sondern zu einer »in den Zivilisationsprozess hineingeholte(n) Zweitnatur« geworden ist (Beck 1986: 107). Damit erhielt das ökologische Problem seine soziale Transformation: »Die Verwandlung der ungesesehenen Nebenfolgen industrieller Produktion in globale, ökologische Krisenherde ist gerade kein Problem der uns umgebenden Welt – kein sogenanntes ›Umweltproblem‹, – sondern eine tiefgreifende Institutionenkrise der ersten, nationalstaatlichen Industriemoderne selbst.« (ebd.: 131) In dieser Spannung sind die ökologischen Bewegungen in den 1980er Jahren – und ist damit der sozialökologische Konflikt – freigesetzt worden. Sie richteten sich – wie z.B. Greenpeace – mit immer wieder spektakulären Aktionen an die mediale Weltöffentlichkeit, gleichzeitig erfuhren sie – wie eben die grünen Gruppierungen und später Parteien – ihre Politisierung in der nationalstaatlichen Szenerie. Der nationale Sozialstaat, der im Spagat zwischen ökonomischer Standortpolitik und Massenloyalität suchender Konsumentenpolitik stand und steht, wurde durch diese Freisetzung des ökologischen Konflikts gleichsam auf dem falschen Bein erwischt. Deshalb galten die grünen Bewegungen, die zudem identitätspolitisch mit der Nach-68er-Generation und ihrem Lebensstil verbunden waren, in der ersten Zeit als Bedrohung dieser sozialstaatlichen Balance, die von ihrer Grundstruktur eben nur auf das Verhältnis von Ökonomie und Mensch fixiert war. Mit der Austragung und Institutionalisierung des Konflikts im Kontext integrativ wirkender und gouvernemental anerkannter Gesellschaftsziele konnte dann aber auch die ökologische Perspektive einbezogen und in der Dynamik von Konflikt und Wandel gesellschaftlich wirksam werden.

Die Gesellschaft der Moderne, wie wir sie kennen, lebte von der Zuversicht, dass das persönliche Betroffensein von ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnissen auf gesellschaftliche Konflikte rück-

gebunden und sozial sichtbar sowie darstellbar werden könne. Die Macht der Herrschenden und die Abhängigkeit wie der Widerstand der Beherrschten stehen in diesem Verständnis in einer Relation zueinander, die deshalb erfahrbar gemacht werden kann, weil beide Seiten eingebettet sind in dieselbe soziale Welt. Diese Relation ist in der Geschichte immer wieder in mehr oder minder radikaler Praxis aktiviert worden: in den Aufständen, Revolutionen und Reformbewegungen. Auch Heimanns Theorie basiert auf dieser Relationalität. Mit dem politischen Aufkommen des digitalen Kapitalismus scheint diese Grundvoraussetzung sozialer Relationalität nicht mehr gegeben. Es haben sich zwei auseinanderdriftende Welten gebildet. Neben der uns gewohnten raum-zeitlich begrenzten und über soziale Beziehungen fassbaren sozialen Welt ist eine virtuelle parasoziale Welt der globalen Kapitalzirkulation und -akkumulation entstanden, die ihrer eigenen, kapitalgebundenen Logik folgt. Sie bildet eine Moral aus, die den sozial gebundenen Normen nicht nur entgegensteht, sondern auch nicht mehr sozial kommunizierbar und vermittelbar ist. Damit wird es nahezu unmöglich, jene Beziehungen zwischen diesen beiden Welten herzustellen, in denen sich Konflikt und Legitimität als Funktionserfordernisse demokratischer Gesellschaften konstituieren können. Mit der Nachhaltigkeitsfrage ist ein weltumspannendes Problem sichtbar geworden, das alle angeht: die Bedrohung der Existenz des Menschen überhaupt. Diese Relation ist nicht aushebelbar.

Der Nachhaltigkeitskonflikt

In den Programmatiken zur sozialökologischen Transformation des Kapitalismus tritt die Heimannsche Dialektik der Angewiesenheit deutlich hervor. Der Kapitalismus braucht die sozialökologische Intervention, um sich nicht selbst zu gefährden, die Menschen brauchen einen gewandelten, sozialökologisch begrenzten und dennoch ökonomisch-technologisch produktiven Kapitalismus, um bei weltweit steigender Bevölkerungsentwicklung Wohlfahrtsniveaus einigermaßen zu halten oder entwickeln zu können. Aber dies ist vorerst ein Programm, das

sich nur langsam durchsetzt und von der Bevölkerung in den meisten Ländern kaum getragen wird. Schon Heimann hatte beschrieben, dass es nicht die durchschnittlichen Arbeiter waren, die die sozialpolitische Transformation hin zum Sozialismus trugen, sondern die sozialen Bewegungen und die sozialistischen Intellektuellen. Schließlich war es vor allem der historische Zwang, der die damalige Transformation voran brachte. Ähnlich ist es heute: Von einem zunehmenden Teil der Bevölkerung wird zwar die Notwendigkeit einer sozialökologischen Umkehr zumindest geahnt, das Wissen darüber ist längst vorhanden, aber es fällt schwer dies in Handeln umzusetzen. Auch in der kapitalistischen Ökonomie gibt es inzwischen Kreise, die vor dem stofflichen Wachstumszwang warnen, dennoch wirkt der Wachstumshype nahezu ungebrochen weiter.

Die sozialökologische Transformation bildet sich in der Gesellschaft im sozialpolitischen Diskurs zur *Nachhaltigkeitsfrage* ab. Und hier wird auch der Konflikt deutlich, der diese Transformation blockieren kann. Denn der wachstumsfixierte Externalisierungszwang wirkt weiter in nahezu allen gesellschaftlichen Bereichen und gleichzeitig wächst die Sorge, dass eine sozialökologische Umkehr nicht gelingen kann. Der für das Heimannsche Grundmodell charakteristische Konflikt zwischen Kapitalismus und sozialer Idee wirkt heute spezifisch im Nachhaltigkeitskonflikt weiter. Es ist der Konflikt zwischen Externalisierung und Sorge, zwischen dem Wissen um die brisanten Folgen dieser Externalisierung und dem Selbstzwang, dieser Externalisierung wider besseren Wissens weiter zu folgen. Zygmunt Bauman (2003) hat diesen Konflikt als gesellschaftliches wie persönliches Dilemma, in dem wir heute alle stecken, so formuliert: »Das Ausmaß dessen, was wir wissen müssen, um den Forderungen der Humanität gerecht zu werden, wächst schneller als unser Wissen darüber, wie wir die bedauerlichen Folgen unserer Ignoranz beheben können« (ebd.: 129).

Baumanns Diagnose von der sozialen Gespaltenheit des Wissens über die zukünftige Entwicklung der Gesellschaft und des entsprechenden Handelns trifft in die Mitte der Nachhaltigkeitsfrage, in der sich die sozialökologische Transformation für das Alltagshandeln erschließt. Wir wissen um die Folgen der ökonomisch-gesellschaftlichen

Wachstumsfixierung, die wir auch als *Externalisierung* bezeichnen und sind dennoch nicht in der Lage, ihrer Folgen Herr zu werden. Der Begriff der Nachhaltigkeit als Gebot der Bewahrung der ökologischen, ökonomischen und sozialen Ressourcen für die nächsten Generationen muss deshalb diesen inneren Bruch als Konflikt ausdrücken können. Es reicht nicht, ihn linear-programmatisch zu fassen, er muss *dialektisch* gefasst werden. Dabei wird die Mehrdimensionalität deutlich, in der sich Nachhaltigkeit konstituiert, die inneren Widersprüchlichkeiten und Entsprechungen werden sichtbar. Was bei Baumanns Charakterisierung vor allem durchdringt, ist die Hilflosigkeit, die sich mit dem Unvermögen, Nachhaltigkeit einzulösen, verbindet. Diese Hilflosigkeit ist eine Strukturierung, die sich von der personalen Befindlichkeit bis hin zu einem gesellschaftlichen Zustand zieht.

Im Nachhaltigkeitsdiskurs werden drei Dimensionen (»Säulen«) von Nachhaltigkeit und ihre Verflechtung beschrieben. Eine ökonomische, eine ökologische und eine soziale Dimension. Die *ökologische* Frage ist dabei die ursprüngliche. Hier steht das Problem des sparsamen Umgangs mit den Ressourcen der Natur und ihre Regenerationsfähigkeit im Vordergrund. Aktuell werden vor allem die Erweiterung regenerativer Energien und die Reduzierung von Schadstoffemissionen diskutiert. In der *ökonomischen* Dimension geht es vor allem um die zentrale Frage, ob unbegrenztes quantitatives Wirtschaftswachstum mit ressourcenerhaltender nachhaltiger Entwicklung verträglich ist oder ob stattdessen eine Begrenzung des ökonomischen Wachstums oder eine Umsteuerung auf »qualitatives Wachstum« anzustreben sei. In der *sozialen* Dimension bezieht sich der Nachhaltigkeitsdiskurs vor allem auf die intergenerationale Gerechtigkeit, also auf die Berücksichtigung der Lebensinteressen zukünftiger Generationen. Das bedeutet, dass die Grundlagen dafür schon in der Gegenwart geschaffen werden müssen. Soziale Gerechtigkeit über Klassen und Ethnien hinweg und Geschlechtergerechtigkeit sind z.B. sozialpolitische Gegenwartsfragen, über die ein nachhaltigkeitssensibler Brückendiskurs in die Zukunft aufgemacht werden muss. In diesem Zusammenhang wird die Entwicklung und Bewahrung soziokultureller Ressourcen wie Solidarität, Partizipation, Gemeinwohl- und Netzwerkorientierung

angemahnt. Im Mittelpunkt steht dabei das »Prinzip Verantwortung«, das – nach Hans Jonas (1979) – die Verantwortung der Menschen für die Bewahrung ihrer Existenz im Einklang mit der Natur meint. Die Existenzfrage ist heute verschüttet, von sozialen und institutionellen Sedimenten überlagert, bricht aber immer wieder in Ängsten auf, die verdeckt schwelen, aber sich auch in sozialen Bewegungen formieren. Der Sozialstaat, der die menschliche Existenzfrage in der west- und mitteleuropäischen Kultur scheinbar gelöst hat, scheint sie heute eher zu verdecken. Die Existenzfrage als Zusammenhang existenzieller Lebensthemen, als Frage der Menschenwürde, verbindet inzwischen die sozial unterschiedlichsten Bevölkerungsgruppen der Welt. Diese Dimensionen sind miteinander verflochten, bilden ein integratives System der Nachhaltigkeit. Naomi Klein hat dies an der Klimafrage wie folgt dargestellt: »Ausgebeutete Arbeiterinnen und Arbeiter und ein ausgebeuteter Planet gehen offensichtlich Hand in Hand. Ein destabilisiertes Klima ist, mit anderen Worten, [...] der Preis des liberalisierten Kapitalismus, seine unbeabsichtigte, aber unvermeidliche Konsequenz.« (Klein 2015: 106) So wie der Kapitalismus den Menschen als Ware betrachtet und seinem Profitstreben unterordnet, so muss er dieser Logik folgend auch die Natur als Ware betrachten und ihre profitable Ausbeutung betreiben. Für Klein hat der spät erkannte Grundkonflikt zwischen liberalkapitalistischen Marktgesetzen und Naturgesetzen eine genuin sozialpolitische Relevanz, indem die Lebensgrundlagen und -sicherheiten der Menschen auf dem Spiel stehen. Allerdings behauptet die Kapitalfraktion, die Klimafrage über den Markt lösen zu können. Ähnlich wie damals der Ford'sche Konsumkapitalismus, der den Konflikt zwischen Kapital und Arbeit über die Transformation des Arbeiters zum Konsumenten aushebeln wollte, versuchen heute die Apologeten eines »grünen Kapitalismus«, den Widerspruch zwischen Markt und Ökologie zu entkräften, Ökonomie, Soziale Frage und Umweltfrage gleichsam zu »entkoppeln«. Eine innovative Ökotechnik mit steigenden Energiespareffekten wirke doch so substitutiv, dass das überkommene Wachstumsmodell beibehalten, weil ökologisch modernisiert werden könne.

Die Klimakritiker*innen bezweifeln die weltweite Machbarkeit dieser technologisch-ökonomischen Prognose innerhalb des Zeitraums, in dem die Erderwärmung ihre kritische Grenze erreichen wird. Sie weisen darauf hin, dass sich damit nichts an der kapitalistischen Profitlogik verändere, denn diese bestimme dann weiter die energiepolitischen Strategien. Deshalb fordern sie ein anderes, eben nachhaltiges und sozial ausgeglichenes Wachstum, eine Regionalisierung der Nahrungsmittelproduktion und -distribution, eine Kapital- und Vermögensbesteuerung zur Finanzierung eines bedingungslosen Grundeinkommens und die Wiederbelebung und Stärkung des öffentlichen Sektors als Sphäre des ›Gemeinen Eigenen‹. Damit ist ein ganzes sozialpolitisches Bündel geschnürt, das über die Klimafrage ein neues Gewicht erhält. Im Mittelpunkt dieser sozialökologischen Vision steht der nun vom marktkapitalistischen Wachstumsstress entlastete Mensch, der dann Lebens- und Arbeitsbedingungen vorfindet, unter denen er einen neuen, achtsamen Bezug zur Natur aufbauen kann.

Die Dialektik der Nachhaltigkeit

Neben dieser Spaltung der sozialökologischen Idee gibt es eine weitere Barriere, die der Wende in der Klimapolitik entgegensteht. Es ist wieder die ökonomische Globalisierung, die die weltweite Durchsetzung des sozialpolitischen Prinzips unterläuft. Es funktioniert zwar noch nationalgesellschaftlich, wird aber global in dem Maße gleichsam aufgelöst, in dem das Kapital sich seine Arbeitskraft nach seiner Profitlogik international je neu und je andernorts suchen kann: »Dass zwischen Umweltverschmutzung und Ausbeutung der Arbeitskraft eine Verbindung besteht, war schon seit den Anfängen der industriellen Revolution klar. Aber wenn sich die Arbeiter in der Vergangenheit organisierten und höhere Löhne forderten, und wenn sich die Stadtbewohner zusammaten und bessere Luft verlangten, waren die Unternehmen weitestgehend gezwungen, die Arbeits- und Umweltbedingungen zu verbessern. Das änderte sich mit dem Aufkommen des Freihandels: Weil buchstäblich alle Barrieren für den Kapitalfluss beseitigt wurden, konn-

ten die Konzerne ihre Koffer packen und weiterziehen, sobald die Arbeitskosten zu steigen begannen. Aus diesem Grund verließen sie Ende der 1990er Jahre Südkorea und gingen nach China, und deshalb verabschieden sich jetzt viele aus China, wo die Löhne steigen und lassen sich in Bangladesh nieder, wo die Bezahlung erheblich schlechter ist.« (Klein 2015: 106)

Solange die Anerkennung der globalen gegenseitigen Abhängigkeit von Ökonomie, Mensch und Natur von den Nationalstaaten aus nicht international durchgesetzt werden kann, sind die global agierenden sozialen und ökologischen Bewegungen als öffentliche Foren für die internationale Thematisierung dieser Angewiesenheit so wichtig. Dennoch bleiben die nationalen Sozialstaaten in ihrer Mittlerfunktion zwischen Globalem und Regionalem im Spiel, wie sie Richard Münch (1998) definiert hat. Auf die Klimathematik bezogen bedeutet das, dass der Sozialstaat die Vermittlung zwischen eigengesellschaftlicher und internationaler klimapolitischer Verantwortung zum Politikziel macht. Das heißt aber nicht nur, dass er energiepolitisch agiert, sondern auch die damit zusammenhängenden sozialpolitischen Bedingungen anerkennt und ihre Realisierung zumindest in seinem Hoheitsbereich fördert. Energiewende und sozialpolitische Wende sind nach diesem Verständnis miteinander verknüpft, da sich »die soziale Frage nicht ohne die Lösung der ökologischen Frage und die ökologische Frage sich nicht ohne Lösung der sozialen Frage ernsthaft beantworten« lässt. »Bei der sozialen Dimension der Nachhaltigkeit lassen sich zwei grundlegenden Ebenen differenzieren. Die erste bezieht sich auf die Implikationen und Wirkungen der ökologischen Grenzen menschlicher Entwicklung, auf die klassischen Theorien und Diskurse zu Gerechtigkeitserwägungen, als jenem Komplex sozialer Ungleichheitsstrukturen und Konflikte, der klassischer Weise unter dem Begriff *Soziale Frage* zusammengefasst wird. Die andere verweist auf die sozialen Mikro- und Makro-Prozesse, die der Reproduktion der Gesellschaft und somit auch einer nachhaltigen Entwicklung zu Grunde liegen.« (Görgen/Wendt 2015: 6f.)

Nachhaltigkeit ist als *gesellschaftliche Strukturierung* zu begreifen, die aus dem Widerspruch zwischen Externalisierung und Sorge hervorgeht. Wir sind in dieser Strukturierung gefangen, Engagement wie Ab-

wehr sind hier zwei Seiten derselben Medaille. Der von Anthony Giddens (1988) entlehnte Begriff der Strukturierung stellt vor allem solche Entsprechungen in den Mittelpunkt, die sich zwischen den subjektiven Befindlichkeiten, den sozialen Praktiken und den gesellschaftlichen Strukturen herstellen lassen. Wenn ich das Konstrukt der *Entsprechung* herausstelle, interessiert nicht nur Giddens's These, dass Struktur und Handeln als kollektive Praxis rekursiv aufeinander bezogen sind, sondern vor allem, wie sich in diesen Entsprechungen eigene strukturelle Formungen ausbilden, die die Gesellschaft intermediär durchziehen. In ihnen sind tiefenpsychisch verankerte Bewusstseinslagen, soziale Praktiken und Diskursstränge, genauso wie institutionelle Kontexte aufeinander bezogen. Nachhaltigkeit wird so als in die Gesellschaft eingelagerte, personell wie sozial und institutionell wirksame Strukturierung bestimmbar, deren Magnetlinien Anziehungen und Abstoßungen erzeugen.

Externalisierung zeigt sich im Kapitalismus in verschiedenen Dimensionen. Die ökonomische Dimension hat Stephan Lessenich (2016: 24f.) wie folgt beschrieben: Externalisierung bedeutet »Entwicklung zu Lasten anderer [...], Ausbeutung fremder Ressourcen, Abwälzung von Kosten auf Außenstehende, Aneignung der Gewinne im Inneren, Beförderung des eigenen Aufstiegs bei Hinderung bis zur Verhinderung des Fortschritts anderer«. Unter dem Gesichtspunkt sozialer Nachhaltigkeit wird damit das Prinzip sozialer Gerechtigkeit zerstört und soziale Ungleichheit verstärkt. Dieser Externalisierungsprozess ist aber auch ein Abspaltungsprozess, in dem die reproduktiven Sorgearbeiten vom Bereich der Erwerbsarbeit abgespalten, minder bewertet werden. *Externalisierung zeigt sich* sowohl als psychodynamisch rückgebundenes menschliches Verhaltens- und Bewältigungsmuster (tiefenpsychischer Externalisierungszwang) als auch als ökonomisch-gesellschaftliche Wachstumsformel. In dieser Entsprechung wirkt die Spannung zwischen dem Eigentlich-innehalten-Müssen und dem Nach-außen-gedrängt-Sein. Schon Eduard Heimann hat den kapitalistischen Wachstumszwang als »materialistischen Teufelskreis« geißelt:

»Das Prinzip der modernen Wirtschaftsgesellschaft ist Expansion. Produktion soll mehr Verbrauchsgüter bringen und muß ihrerseits zu diesem Zweck dauernd verstärkt und erweitert werden. Expansion erfordert daher Akkumulation: die Bereitstellung eines Überschusses über das zu Verbrauchende, damit dieser Überschuss zur Herstellung von mehr und stärkeren Maschinen, Fabriken, Eisenbahnen, Hafenanlagen etc. dienen kann, die dann ihrerseits mehr Verbrauchsgüter hervorbringen werden. Der für die Expansion verfügbare Überschuss heißt Profit.« (Heimann 1966/1975: 167)

Der fortgeschrittene Kapitalismus ist auf Begrenzung angewiesen, will er überleben und sich weiterentwickeln. Nachhaltigkeitskonzepte wenden sich dementsprechend gegen die Fortschreibung der marktzentrierten Wachstumsformel, die das Marktversagen im Hinblick auf die sozialen und ökologischen Kosten der herrschenden Wirtschaftsweise ausblendet. Anzeichen gibt es heute schon dort, wo die sozialstaatlichen Definitionen sozialer Probleme nicht mehr wirken, durch global ausgelöste Strömungen unterspült werden. So galt Armut in den westeuropäischen Staaten als sozialstaatlich regulier- und begrenzbar. Nun grassiert die Angst vor Armut sogar in europäischen Wohlstandsregionen und man sieht sich plötzlich einem globalen Sog ausgesetzt. Aus sozialen Problemen werden so *existenzielle Lebensthemen*, die biografisch nicht mehr so ohne weiteres ausgrenzbar sind und die die scheinprivilegierte abendländische Situation für einige Menschen mit der in anderen Teilen der Welt vergleichbar macht. Gleichzeitig werden die Folgen einer Enteignungsökonomie am eigenen Leibe gespürt: Die Privatisierung öffentlicher Güter (*commons*), vor allem von Basisgütern wie Wasser, Raum und Energie, setzen das Bewusstsein kollektiver Abhängigkeiten und existenzielle Ängste frei.

Externalisierung ist im Genderdiskurs geschlechtstypisch konnotiert. So wird die Prognose kolportiert, die Männer würden in Zukunft die sozial entbettete globalisierte Sphäre, die Frauen die sozial gebundenen Terrains dominieren. Indem der neue Männerbund der Global Player die Kultur der internationalen Beziehungen in Wirtschaft und Politik okkupiert, nistet sich hegemoniale Männlichkeit in

fast allen transnationalen Organisationen ein. Männliche Hegemonie scheint sich zunehmend in die Sphären sozial entbetteter Technologie und Ökonomie zu verlagern, die sich sozialen Bindungen und gesellschaftlicher Verantwortung entziehen und wo sozialpolitische Angewiesenheit geleugnet wird. Mit den im Zuge der Globalisierung aufkommenden »Transpatriarchien«, die ihre Schatten auch in die sozialstaatlich verfassten Gesellschaften werfen, hat die Geschlechterfrage gerade für den Nachhaltigkeitsdiskurs eine neue Dimension erreicht. Der Begriff *Transpatriarchie* wurde von Jeff Hearn (2009) eingeführt. Er soll das transnationale Managertum bezeichnen, dessen meist männliche Vertreter international mobil und dominant sind. Die mit der Globalisierung sich verselbstständigenden multinationalen Konzerne haben ein lokal entbettetes Gender-Regime aufgebaut, das von Rasse und Nationalität abgehoben durch einen männlichen Code zusammengehalten wird. Trotz der Skepsis, dass diese neuen hegemonialen Männlichkeitsmuster zu Leitbildern des alltäglichen Mann-Seins werden könnten, finden wir entsprechende Vermittlungskulturen. Die transpatriarchale Strukturierung ist ein Phänomen, das dem sozial gebundenen Alltag gleichzeitig entrückt und trotzdem in ihn vermittelt ist.

Der neue Männerbund der Global Player hat die Kultur der internationalen Beziehungen in Wirtschaft und Politik okkupiert. Wichtig ist dabei wieder der zentrale Aspekt der sozialen Entbettung, der diese Prozesse kennzeichnet: Globalisierte Männlichkeit kann sich so den »local pressures« entziehen. Das Prinzip der Externalisierung findet hier seinen augenfälligsten Ausdruck. Dieses Auseinanderklaffen von männlich konnotiertem ökonomischen System und lebensweltlicher Dekonstruktion männlicher Dominanz hat in der globalisierten Welt der Zweiten Moderne eine neue Qualität erhalten. Es verweist auf ein gesellschaftliches Magnetfeld, in dem sich zwar ein bisher nie gekannter Pluralismus der Geschlechterbeziehungen streut, dessen Grundkräfte aber nicht mehr aus der bisherigen Geschlechterperspektive fassbar sind. Denn männliche Macht scheint sich zunehmend in Sphären zu verlagern, die sich den sozialen Beziehungen entziehen und damit ihre Legitimation nicht mehr begründen müssen: in den

Sphären sozial entbetteter Technologie und Ökonomie. Dabei geht es nicht so sehr darum, dass es sich hier mehrheitlich um Männer handelt, die dort führende Positionen einnehmen, sondern darum, dass das Prinzip der Externalisierung, das in unserer Kultur als Ausdruck männlichen Denkens und Handelns gilt, weiter und wieder neu als Leitprinzip einer transnationalen Erfolgskultur wirksam wird. Vor diesem Hintergrund zeichnet sich durchaus auch eine politische Spaltung ab: Während in den sozial gebundenen, national- und sozialstaatlich strukturierten Politikbereichen weiter nach der Vereinbarkeit von Politik, Ökonomie und Sozialem gesucht wird, agieren die global ausgerichteten transnationalen Konzerne sozial ungebunden nach hegemonialen Prinzipien des Marktzwangs und des Durchsetzungserfolgs der Machbarkeit. Obwohl Gewalt ausgeübt wird, versteckt sie sich hinter dem Legitimationsmodell der »marketplace manhood«, der ökonomisch-rational kalkulierenden und regulierenden Männlichkeit (Connell 1995). Hegemoniale Männlichkeit geht in der Ideologie des ökonomischen, sozial entbetteten Sachzwangs auf. Damit ist aber nicht nur vordergründig gemeint, dass Frauen den Part der Nachhaltigkeit spielen, Männer diese aber wieder verspielen. Vielmehr tritt in diesem Nachhaltigkeitsdiskurs die reproduktive Dimension des Sozialpolitischen neu hervor. Sorge (Care) ist nicht mehr nur auf die Reproduktion der Arbeit bezogen, sondern erhält eine gesellschaftlich erweiterte sozialökologische Rahmung.

Sorge bezeichnet eine Beziehung der Verantwortung für andere und für sich selbst, die Empathie, Mitgefühl und darin Selbstreflexivität voraussetzt. Sorge als Strukturierung meint darüber hinaus auch die gesellschaftliche und mithin kollektive Transformation und Entsprechung dieser Prinzipien. Care als gesellschaftliche Kraft wurde in Deutschland schon in den 1920er Jahren von der dritten Generation der bürgerlichen Frauenbewegung und später von der neuen Frauenbewegung der 1980er und 1990er Jahre als Systemkritik verstanden: Das männliche Konkurrenz-, Wachstums- und Rationalitäts-Denken, das dem Industriekapitalismus als inhärent zugeschrieben war, wurde fundamental in Frage gestellt; die Forderung nach einer »weiblichen Ökonomie« kam auf den Tisch. Folgerichtig wurde Sozialpolitik als Geschlechter-

politik begriffen, die gegen die ökonomische Ausbeutung und soziale Ausgrenzung der Frauen gedreht und als Reproduktionspolitik neu gefasst werden sollte. Mit dieser Perspektive wurde ein breites Feld sozialpolitischer Themen feministisch besetzt: Bildungspolitik, Lohnpolitik, Mütterpolitik, Rentenpolitik, Familien- und Arbeitsrecht etc. Zwar wurde hier immer wieder auf die sozialhistorischen Vorbilder der Frauenbewegung und ihre reproduktionspolitischen Forderungen zurückgegriffen, neu aber war jetzt das Frauen- und Weiblichkeitsbild, das die feministische Sozialpolitik leitete: Nicht länger die nur »gleichgestellte Frau«, die komplementär und ergänzend ihre reproduktionspolitischen Ziele durchsetzte, war das Leitbild. Jetzt wurde ein Frauenbild propagiert, in dem Frauen mit einer Politik der weiblichen Ökonomie und den ihr entsprechenden Reproduktionsprinzipien und sozialen wie ökologischen Implikationen das konkurrenzkapitalistische System durchdringen oder gar umpolen wollten. Emanzipatorisches Weiblichkeitsbild und Gesellschaftsbild gingen ineinander über. Vor allem machte die Frauenbewegung deutlich, dass die industriegesellschaftliche Ökonomie zwar arbeitsteilig, aber nicht notwendig patriarchalisch strukturiert sein müsse und dass die Verantwortung für den Reproduktionsbereich nicht einseitig den Frauen zudefiniert werden könne.

Doch so ohne weiteres lässt sich die Care-Perspektive in die sozialpolitischen Konfliktzonen des globalisierten Kapitalismus nicht einführen. Es ist wieder ein Hase-und-Igel-Spiel. Was der feministische Care-Diskurs programmatisch erstrebt, theoretisch und politisch aber nicht erreicht hat, scheint nun im fortgeschrittenen Kapitalismus seine – wenn auch verkehrte – Erfüllung zu finden. Sorge ist heute in einem Maße gesellschaftlich freigesetzt, dass man durchaus von ihr als einer Vergesellschaftungsform der Zweiten Moderne sprechen kann. Nur: Im Gegensatz zum feministisch geprägten Care-Diskurs der Ersten Moderne, der als Gestaltungsdiskurs geführt wurde, ist der gegenwärtige Sorgediskurs ein Krisendiskurs. Gleichzeitig stoßen wir hier wieder auf eine der bezeichnenden Paradoxien des fortgeschrittenen Kapitalismus: Sorge wird freigesetzt und gleichzeitig wieder vermarktet, kapitalisiert. Die neokapitalistischen Prozesse der sozialen Entbettung, gesellschaftlichen Entgrenzung und sozialstaatlichen Erosion, die den

Hintergrund der Freisetzung von Sorge bilden, werden zu konsumtiven Bezügen transformiert. In der medialen Welt der Werbeindustrie wird Sorge allenthalben in Modulen angeboten, werden Bausätze offeriert, in denen Sorge und ökonomische Konkurrenz, so widersprüchlich sie auch in sich sein mögen, miteinander verbunden werden können. Die Auto- und Versicherungswerbung sind Protagonisten in diesem Bereich.

Gleichzeitig hat sich – der Globalisierungsdynamik des fortgeschrittenen Kapitalismus entsprechend – eine globalisierte Sorgeskultur entwickelt. Die Völker der Welt sind aufeinander angewiesen. Klimadiskurse, Migrationsdiskurse, Armuts- und Reichtumsdiskurse bestimmen die Schlagzeilen. Beim näheren Hinsehen wird aber deutlich, dass diese Sorgediskurse eine bezeichnende Asymmetrie aufweisen: Es sind Diskurse einer »Zitadellenkultur« (Werckmeister 1990): Wir müssen uns um die Armen und Zurückgebliebenen dieser Welt kümmern, müssen uns um sie sorgen, damit sie uns nicht eines Tages bedrohen, noch mehr als heute vor unseren Mauern stehen. Sozialökonomische und politische Konflikte werden in Sorgeverhältnisse umgedeutet. Die Milliardäre dieser Welt kümmern sich um die Probleme dieser Welt.

Die mit der Care-Perspektive notwendige Einbeziehung der Geschlechterfrage in den Nachhaltigkeitsdiskurs verweist auf den Hintergrund der *geschlechtshierarchischen Arbeitsteilung*, in der sich bis heute wirtschaftliche Macht und männliche Dominanz zu einem hegemonialen System verbinden, das Massen von Männern an sich zieht und ihnen eine »patriarchale Dividende« (Connell 1987) verspricht und gleichzeitig versucht, die inzwischen aufgestiegenen Frauen »männlichen« Arbeits- und Konkurrenzformen zu unterwerfen. Im System der geschlechtshierarchischen Arbeitsteilung, nach dem unsere Arbeitsgesellschaft bis heute aufgebaut ist, sind die reproduktiven Rollen der Beziehungs- und Hausarbeit, aber auch der Erziehung und Fürsorge niedriger bewertet als die industriewirtschaftlichen, technischen und die darauf bezogenen administrativen Rollen. Traditionell waren die reproduktiven Rollen den Frauen zugeordnet. Zwar stehen heute den Frauen auch alle gesellschaftlichen Rollen außerhalb des

Reproduktionsbereiches offen, das geschlechtshierarchische Prinzip ist aber als Wertprinzip geblieben. Die Kluft zwischen externalisierter Ökonomie und sozial gebundener Reproduktionssphäre ist eher noch gewachsen. Es geht dabei nicht so sehr um die Frauen und Männer an sich, sondern um weiblich und männlich konnotierte Strukturen, die als Hintergrundstrukturen der Entwicklung der Sozialpolitik zu betrachten sind.

Externalisierung und Sorge sind zwei zueinander widersprüchliche Strukturierungen, die das gesellschaftliche Konfliktfeld ausbilden, aus dem heraus sich der sozialökologische Nachhaltigkeitsdiskurs entwickelt hat. Nachhaltigkeit stellt damit eine resultante Strukturierung dar, in der immer wieder nach dem integrativen Punkt in der Spannung zwischen ökonomischem Wachstumszwang und ökonomischer Begrenzung sowie sozialökologischer Reproduktion gesucht wird. Die entsprechende Hypothese lautet in diesem Zusammenhang: Demokratisch-sozialstaatliche Gesellschaften sind zu ihrer Existenzsicherung und Weiterentwicklung auf die Anerkennung und Austragung dieses Konflikts angewiesen.

Mit der Perspektive der Nachhaltigkeit hat sich diese Dialektik der Angewiesenheit erweitert. Nicht nur die soziale Zähmung und darin ökonomische Begrenzung des Kapitalismus ist nach wie vor dringlich, sondern nun vor allem auch seine ökologisch notwendige Umpolung. Und es geht nicht mehr nur darum, dass der Mensch in der kapitalistischen Ökonomie zur Geltung gebracht wird, sondern es geht grundsätzlich um die zukünftige Existenz des Menschen in seiner Abhängigkeit von der bedrohten Natur. Um dieses Risiko als ein gemeinsames erkennen und anerkennen zu können, bedarf es der sozialen Verankerung dieser Erkenntnis und Anerkennung in entsprechenden Normen und Institutionen.

Innehalten und die ›Gnade der Dialektik‹

Innehalten ist eine Synthese in der Dialektik der Nachhaltigkeit, ist das Gegenmittel zu Externalisierung und schafft Zeit und Raum für die

Anerkennung von Sorge. Zeit – bislang hoch ökonomisiert – wird zum sozialen Gut. Gegen die Ökonomisierung als Beschleunigung der Zeit richtet sich ein sozialwissenschaftlicher Zeitdiskurs, in dem Perspektiven der »Entschleunigung« entwickelt, herrschende Zeitstrukturen dekonstruiert werden sollen (vgl. Rosa 2005). In einer umfassenden Analyse zur Veränderung von Zeitstrukturen in der Zweiten Moderne schlägt Hartmut Rosa eine Typologie vor, in der drei Formen sozialer Beschleunigungsprozesse unterschieden werden können: die technische Beschleunigung, die Beschleunigung des sozialen Wandels sowie die Beschleunigung des Lebenstempos. Diese drei Formen sieht Rosa in einem Beschleunigungszirkel verknüpft, sodass ein wechselseitiges Steigerungsverhältnis zwischen ihnen angenommen werden kann: »Beschleunigung innerhalb dieses Zirkels erzeugt daher stets und unvermeidlich mehr Beschleunigung, sie wird zu einem sich selbst verstärkenden Feedback-System.« (ebd.: 243) Dies bedeutet, dass die Menschen nicht einfach unter Beschleunigungsdruck stehen, sondern in die Beschleunigungsdynamik selbst involviert sind und sich damit gleichzeitig als Akteure wie Opfer der Beschleunigung fühlen können. Innehalten ist kaum möglich. Optionen und Zwänge liegen dicht beieinander, Handlungsfähigkeit muss immer wieder neu hergestellt, den digitalisierten Strukturen angepasst werden. Dabei werden verdeckte Gesellschafts- und Lebensprobleme zwangsläufig übergangen. Die Dringlichkeit von Nachhaltigkeit meldet sich in *verdeckten Botschaften*, in Hilferufen der Natur und der mit ihr zerstörten Menschen. Das Erkennen dieser verdeckten Botschaften ist die Essenz jeder Nachhaltigkeitspolitik. Probleme der Nachhaltigkeit liegen nicht offen zutage, ökosoziale Erscheinungen, die auf Bedrohung von Nachhaltigkeit hinweisen, werden unterschiedlich gedeutet. Der Konflikt zwischen Externalisierung und Innehalten spiegelt sich im Konflikt zwischen äußerer Deutung und innengerichteter Wahrnehmung. Nachhaltigkeitsprobleme erkennen, heißt Botschaften erkennen, die hinter den äußeren Daten versteckt sind und deshalb negiert werden. *Innehalten* ist deshalb ein erster Schritt im sozialökologischen Transformationsprozess. Innehalten, um die Leitprinzipien des bislang Gewordenen einer kritischen Reflexion unterziehen zu können. Das meint auch das

Paradigma der reflexiven Modernisierung von Ulrich Beck (1993), nach dem die technologisch-lineare Entwicklung der Moderne ungeplante Folgen und Risiken hervorgebracht und gleichzeitig verdeckt hat; Entwicklungen, die wir jetzt bereuen. Erkennen dieser Widersprüche ist der zweite Schritt.

In einem letzten Manuskript aus seinem Nachlass gebraucht Heimann in ähnlichem Zusammenhang das theologische Bild der Reue.

»Die westliche Welt hat sich die Marxsche Kritik an ihrer Ungerechtigkeit und Unordnung zu Herzen genommen. Sie hat zwar die Marxsche Lösung der Krise abgelehnt und im Rahmen ihrer eigenen Erfahrung und Wertung ihre eigene Lösung entwickelt. Sie hat die Marxsche Ideologie, die bloße Umstülpung der Vergangenheit verworfen und ihre eigene Zukunft gesucht. Aber sie hat die Wahrheit der Marxschen Kritik erkannt und anerkannt. [...] Den Vorgang, durch den wir uns die Kritik zu Herzen nehmen, nennen wir Reue. In der Reue erreichen wir einen höheren Standpunkt, mit dem sich eine neue Vision vor uns eröffnet und das Bisherige in seiner Unzulänglichkeit erkannt und zurückgelassen wird. Reue ist der Beginn der Erneuerung, sie überwindet die Härte der alten selbstgerechten, ja sich ewig setzenden Struktur und beseitigt eben dadurch die Gefahr für den Bestand des Lebens. Zwar wird durch Reue das alte Unrecht nie ausgelöscht. [...] Daran leidet die Reue. Sie verdient zu leiden; denn das Unrecht kann nie rückgängig gemacht werden. Aber die Gnade kann die Reue statt der Vergeltung akzeptieren. [...] Daher ist Reue das Zeichen und der Beginn der Erneuerung, in der sich zeigt, daß die Gnade das Leben erhält. [...] Wo ist dann die Grenze der alten Struktur? Wo beginnt das neue System? Der Kapitalismus mußte reformiert werden, wenn er nicht in einer Katastrophe untergehen wollte. [...] Was als Alternative zu unserer Lebensform gedacht war, wurde ihr Korrektiv. Der Marxismus, der ausgezogen war, um das westliche Leben umzustürzen, wurde in das westliche Leben als heilende Kraft aufgenommen. Dies ist die Gnade der Dialektik.« (Heimann 1961/1975: 160f.)

Heimanns Modell des Sozialismus und der ›neosozialistische‹ Diskurs

Die ›echte Idee des Sozialismus‹ wird heute wieder – in einem ›neosozialistischen‹ Diskurs – gesucht. Dieser Diskurs folgt implizit, in den Grundzügen, eher Heimanns Modell der Sozialreform statt einem sozialrevolutionären Konzept. Es ist weiter die Verwirklichung des Sozialen (und Ökologischen) *gegen den Kapitalismus aber im Kapitalismus* als stufenweiser Prozess der Einschränkung und Reduktion der kapitalistischen Macht. Die Programme variieren darin, ob sie Systemwandel oder institutionelle Weiterentwicklung favorisieren. 1930 veröffentlichte Heimann in den ›Neue(n) Blättern für den Sozialismus‹ eine kurze Systematik der Sozialisierung, die man heute durchaus als historisch-reflexives Erbe für diesen neosozialistischen Diskurs heranziehen kann. Heimann beginnt mit einer

»grundsätzlichen Besinnung: der Sinn der Sozialisierung ist klar und eindeutig. Sozialisierung ist der Name für die Befreiung der Arbeit aus ihrer Erniedrigung im System des Kapitalismus. Das Prinzip dieses Systems ist das Privateigentum an den Produktionsmitteln, also die Trennung des arbeitenden Menschen von den Produktionsmitteln. [...] In der sozialistischen Bewegung ringt die Arbeiterschaft um die Freiheit. Diese Freiheit ist [...] ganz umfassend gemeint, sie will und muss das ganze Leben in und außerhalb der Arbeit ergreifen.« (Heimann 1930b/1975: 30f.)

Sozialisierung werde immer wieder mit Verstaatlichung und Bürokratisierung gleichgesetzt. Diese verhindern aber die historisch-gesellschaftliche Wandlungsfähigkeit des Sozialismus genauso wie die lebendige Teilhabe der Bevölkerung an dem sozialistischen Geschehen. Aber

»Sozialisierung ist bekanntlich nicht Verstaatlichung, sondern ausdrücklich Vergesellschaftung der Produktionsmittel. Sozialisierung umfaßt [...] eine eigenwertige ›sozialorganisatorische Aufgabe‹, die auf der Gemeinschaft der Arbeitenden beruht. Natürlich ist auch

diese sozialistische Gemeinschaftsordnung nicht gegen willkürliche Herrschaftsstrukturen gefeit. Deshalb müssen diese der demokratischen Kontrolle unterliegen. [...] Sozialisierung ist in diesem Sinne nur das wirtschaftliche Teilproblem der Freiheit überhaupt, also kein ökonomisches, sondern ein soziologisch-politisch-moralisches Problem.« (ebd.: 39ff.)

Heimann als Protagonist einer sozialistischen Marktwirtschaft war gegen eine Zentralisierungspolitik, wie er sie damals im sowjetrussischen Beispiel realisiert sah. Dort sah er einen vollständigen Verzicht auf Freiheit wie demokratische Verantwortung als das Gegenteil zum Prinzip der Vergesellschaftung. Ein Modell, in dem der Markt zerschlagen ist und die Weisungen einer zentralen Stelle im Mittelpunkt stehen. Allerdings räumt er ein, dass es nicht leicht ist, eine sozialistische Marktwirtschaft zu propagieren, da der Markt in der öffentlichen Diskussion meist nicht vom Kapitalismus getrennt wird. Deshalb noch einmal:

»Alles kommt immer darauf an, die historisch-soziale Konstellation des konkreten Marktablaufs von dem in sozialer Beziehung neutralen technischen Prinzip des Marktes zu unterscheiden.« (ebd: 43)

Heimanns reformsozialistische Konzeption der stufenweisen Weiterentwicklung schon erreichter institutioneller Fortschritte scheint vor allem bei Axel Honneth durch. Er setzt auf das »Vertrauen, dass die sich in der Abfolge institutioneller Errungenschaften dokumentierende Fortschrittslinie einen willkürlichen Abbruch nicht duldet und daher auch in Zukunft eine Fortsetzung finden wird.« (Honneth 2016: 153) Allerdings greift – wenn man Heimanns antikapitalistischen Maßstab als Kritik anlegt – Honneths Entwurf zu kurz, weil er dem Grundproblem der Wirkung des Privateigentums an Produktionsmitteln aus dem Weg geht. So auch Brigitte Aulenbacher (2019: 67f.): Honneths Kapitalismuskritik »setzt an der ›Marktgesellschaft‹ an, nicht [...] auch an den ausbeuterischen Mechanismen, die der kapitalistischen Produktionsweise im Hinblick auf die Vergesellschaftung von Natur, Arbeit und Geld innewohnen. Das ermöglicht ihm die Überführung des Sozialismus von einem, seinen Zeitkern spiegelnden, klassenpolitischen in ein bürger-

liches Projekt.« Heimann hat schon zu seiner Zeit vor einer Verbürgerlichung der sozialistischen Perspektive gewarnt, wenn sie nur auf den Markt abzielt und nicht auf den Kern des ausbeuterischen Privateigentums an Produktionsmitteln:

»Die Verbürgerlichung der Arbeiterschaft ist umso eher möglich, je mehr der umfassende Charakter der sozialen Freiheit und der von ihr gestellten Anforderungen verkannt wird. Umso eher kann man sich mit einem Teil begnügen und sich in die dann gegebene Kompromissordnung befriedigt einfügen. Und zwar wird das am besten gelingen, wenn auch das Erstrebte und Gewährte möglichst genau auf der Linie der bürgerlichen Wertungen liegt, also dem bürgerlichen Erwerbsgeist entspricht. Lohnkämpfe sind notwendig [...] im Rahmen des Kampfes um die soziale Freiheit, die ihrerseits ein Mindestmaß wirtschaftliche Bewegungsfreiheit fordert. Aber die soziale Frage ist ihrem inneren Sinne nach keine bloße Lohnfrage; sie ist die Frage, die der arbeitende Mensch an das Leben stellt und auf die er sich durch die soziale Bewegung eine sinnvolle Antwort holen will.« (Heimann 1929: 231f.)

Dennoch möchte ich Honneths Argumentation weiter folgen, nicht nur weil sie sich auf der Grenzlinie zwischen antikapitalistischem Reformsozialismus und bürgerlicher Sozialreform bewegt, sondern auch in ihrer Differenzierung eine Auseinandersetzung mit heutigen neosozialistischen Positionen im Vergleich zum Heimannschen Modell ermöglicht. Honneth sieht drei Geburtsfehler des dogmatischen Sozialismus, die es bei einer Revitalisierung der sozialistischen Idee zu überwinden gilt: seine Zentrierung auf die Ökonomie, die exklusive Rolle des Proletariats als Träger des Sozialismus und den Geschichts determinismus, in dem das Ende des Kapitalismus geschichtsnotwendig angenommen wird. Schon Heimann hat diese Probleme bearbeitet. So wurde gezeigt, wie er am Beispiel der Einbeziehung des Mittelstandes versucht, die sozialistische Idee in die Gesamtbevölkerung hineinzutragen, wie er weiter gegen den Geschichts determinismus der orthodoxen marxistischen Lehre argumentiert und die Geschichte in dialektischer Offenheit begreift. Dass der ökonomische Gesellschaftsbereich im Mittelpunkt eines

sozialistischen Entwurfs zu stehen hat, ist auch heute noch plausibel. Gerade in der neoliberalen kapitalistischen Gesellschaft der Gegenwart ist die Ökonomisierung in alle Gesellschafts- und Lebensbereiche vordringend. Doch wird in der Heimannschen Dialektik der Angewiesenheit auch deutlich, dass sich mit dem Einbau des Sozialen in den Kapitalismus die sozialen und kulturellen Spielräume der Menschen erweitern und damit die errungene soziale Freiheit als Gestaltungschance und Verantwortungsprinzip weit über den ökonomischen Bereich hinausgehen kann. Deshalb können beide Gestaltungsperspektiven – die ökonomische wie die eigensinnig soziale – thematisiert werden.

Klaus Dörre sieht die Chancen einer neosozialistischen Option heute deshalb gegeben, weil »die historisch einmalige ökonomisch-ökologische Zangenkrise eine gesellschaftliche Transformation in Gang gesetzt hat, die sich nicht mehr aufhalten, sondern nur noch in ihrer Richtung beeinflussen lässt. [...] Die historische Einmaligkeit der ökonomisch-ökologischen Zangenkrise ergibt sich daraus, dass das bis dato wichtigste Mittel zur Überwindung ökonomischer Krisen, die Generierung von Wirtschaftswachstum, mehr und mehr sowohl in ökologische Zerstörung als auch in sozial destruktives Wachstum umschlägt.« (Dörre 2019: 22) Hier wäre das Heimannsche Modell der Dialektik der Angewiesenheit einzuführen, um die von Dörre genannte Zwangsläufigkeit auch als notwendige Angewiesenheit erkennen und formulieren zu können. Das ist nicht nur analytisch geboten, sondern auch deswegen, weil damit die neosozialistische Position wirksam, weil plausibel in die Gesellschaft hineingetragen werden kann. Dörre betont ja, dass eine neosozialistische Perspektive in einer pluralen demokratischen Gesellschaft nicht mehr im traditionellen Sinne klassenpolitisch – auf der Scheidelinie zwischen »Ausbeutern« und »Ausgebeuteten« – vermittelt werden kann. Wie Heimann stellt er die Eigentumsfrage in den Mittelpunkt der Perspektiven des gesellschaftlichen Wandels. Er fordert eine radikale Demokratisierung der Wirtschaft und denkt dabei an »kollektive Eigentumsformen« in den »strategischen Schlüsselsektoren der Gesellschaft« sowie »Formen eines kollektiven Selbsteigentums« in regionalen Zonen (ebd.: 27). Hier hätte ruhig an das historische Erbe von Heimann und Ritschl mit ihren

Modellen der Gemeinwirtschaft und Selbstverwaltung erinnert werden können; vor allem weil sie zeigen, wie solche Formen sich historisch in der Dialektik der Angewiesenheit und Erweiterung entwickelt haben und weiter entwickeln werden. Deshalb ist es zu wenig, nach einer nur programmatischen Reformulierung des ›Neosozialismus‹ zu suchen. Das Wesen des sozialistischen Denkens besteht eben in der sozialistischen Methode, im dialektischen Denken, dem aktiven Umgang mit Widersprüchen. Vor allem weil sich zeigt, wie solche Formen sich historisch in der ›Dialektik der Angewiesenheit‹ und der ›Dialektik der Erweiterung‹ entwickelt haben und weiter entwickeln werden. Übrigens: auch Heimann hatte eine neosozialistische Perspektive:

»Der freie Markt unterwirft jedermann der despotischen Herrschaft des Leistungseffekts als oberster und ausschließlicher Macht und baut in dieser Richtung eine Industriestruktur, die nur durch Expansion am Leben gehalten werden kann. In der Vergangenheit hat diese fantastische Expansion sich als ein Segen für Lebenshaltung und Gesundheitszustand erwiesen; aber ihre Verlängerung in die Zukunft hinein wird unsinnig und anstößig, ein Hohn auf das organische Gleichgewicht der menschlichen Seele [...] Die westliche Menschheit wird daher von der nun leeren Dynamik des höchsten Leistungseffekts, wie in der Laissez-Faire-Wirtschaft, zu gesellschaftlichen und moralischen Kontrollen gedrängt, und diese sind die Definition eines neuerfassten Sozialismus.« (Heimann 1955: 242)

Teil IV: Die sekundäre Dialektik der Angewiesenheit

Ein Grundproblem der Honnethschen Revitalisierung des Sozialismus ist, dass er an den frühen Sozialisten ansetzt und nicht an der viel weiter entwickelten reformsozialistischen Debatte der Weimarer Zeit, aus der eben auch Heimanns Entwurf stammt. Dennoch kann seine Kritik, dass die Auseinandersetzung um den Sozialismus auf die ökonomische Sphäre zentriert war, und die Sphären der persönlichen Beziehungen und der politischen Willensbildung unberücksichtigt blieben, auch für etliche Sozialisten der 1920er Jahre gelten. Deshalb, aber auch um sie überprüfen zu können, will ich diese zentrale These noch einmal ausführlich vorstellen: »Unser Ausgangspunkt war die Beobachtung, dass keiner der frühen Vertreter der [sozialistischen] Bewegung Anstrengungen unternommen hat, die Idee der sozialen Freiheit noch für andere Aufgabenfelder der gesellschaftlichen Reproduktion fruchtbar zu machen als dasjenige des wirtschaftlichen Handelns; man belässt es dabei, nur die kapitalistisch verfasste Ökonomie unter der normativen Perspektive zu untersuchen, mit welchen Maßnahmen der Umbau in Richtung einer stärkeren Assoziierung der Gesellschaftsgenossen herbeigeführt werden könne, ohne auch nur in Erwägung zu ziehen, ob nicht auch andere produktive Sphären unter einem solchen Gesichtspunkt der Verwirklichung von sozialer Freiheit betrachtet werden sollen. Der Grund für dieses Versäumnis ergab sich daraus [...], dass keiner der frühen Sozialisten bereit war, den sich allmählich vollziehenden Prozess der funktionalen Differenzierung moderner Gesellschaften zur Kenntnis zu nehmen, ganz im Geiste des Industrialismus befangen und

daher überzeugt davon, dass auch in Zukunft alles soziale Geschehen von den Vorgängen in der industriellen Produktion bestimmt sein würde. [...] Es ist diese Weigerung gewesen, einen Prozess der funktionalen Differenzierung überhaupt in Erwägung zu ziehen, die dann auch erklärt, warum die Sozialisten keinerlei Anstrengungen unternommen haben, ihre Idee einer sozialen Freiheit für die normative Erschließung anderer Handlungssphären fruchtbar zu machen. Wenn solche Teilsysteme eine eigene, selbstständige Funktionslogik prinzipiell gar nicht besitzen konnten, weil das Geschehen in ihnen stets durch ökonomische Prinzipien und Orientierung bestimmt sein sollte, war's auch nicht erforderlich, dort nach eigensinnigen Gestalten der Verwirklichung von sozialer Freiheit zu suchen.« (Honneth 2016: 137f.)

Heimanns dialektischer Ansatz geht zwar auch davon aus, dass das Ökonomische das Gesellschaftbestimmende ist, erkennt aber, dass es eine soziale Freiheit zulassen muss, die sich in anderen Lebensbereichen erweitern und dort gestaltet werden kann. Schon damit wandte er sich gegen den Ökonomismus, die Hypostasierung der Wirtschaft. Sein Schüler Hans-Dietrich Ortlieb pointiert dies wie folgt: »Im Kapitalismus wie im Kommunismus marxischer Prägung tritt [...] zum Ökonomismus als Absolutsetzung des Wirtschaftlichen jeweils auch noch eine folgenschwere Verkennung des Menschen, insbesondere des Verhältnisses von Mensch und Gesellschaft [...]. Daß es Heimann letztlich um die ›Verhältnisbestimmung des Wirtschaftlichen im Leben der Gesellschaft‹ geht und daß diese ihrerseits die rechte Verhältnisbestimmung der Person im wirtschaftlichen Ganzen voraussetzt, wird hier deutlich. ›Wirtschaftssysteme‹, so läßt sich nun sagen, sind – unter dem Blick der Ontologie – fehlkonstruierte und damit der Gefährdung von innen ausgesetzte Gesellschaftssysteme.« (Ortlieb 1975: 14)

Allerdings setzt Heimann nicht direkt auf den Eigenwert und die Eigensinnigkeit anderer – außerökonomischer – Sphären. Deshalb ist es plausibel, wenn Honneth die Sphären der politischen Willensbildung und der persönlichen Beziehungen als experimentelle und darin impulsgebende Sphären der Entwicklung sozialer Freiheit und demokratischer Lebensform einführt, um dem ökonomischen Determinismus zu entgehen. Doch er setzt einfach voraus, dass diese Entwicklung aus den

Sphären selbst heraus entsteht. »Nicht nur das ökonomische Handlingsystem, sondern auch die beiden anderen Handlungsbereiche der persönlichen Beziehungen und der demokratischen Willensbildung können nach Maßgabe einer solchen erweiterten Sichtweise dann als gesellschaftliche Teilsysteme begriffen werden, in denen die gewünschten Leistungen nur erbracht werden können, wenn die Beteiligten ihre jeweiligen Beiträge als zwanglos ineinandergreifend und sich ergänzend zu deuten vermögen. Für die Sphäre von Liebe, Ehe und Familie heißt das, darin Beziehungsformen zu erkennen, in denen das versprochene Füreinander nur möglich ist, wenn alle Mitglieder ihre tatsächlichen Bedürfnisse und Interessen ungehindert artikulieren und mit Hilfe des jeweils anderen verwirklichen können, für die Sphäre der demokratischen Willensbildung ergibt sich daraus, dass die Teilnehmer ihre je individuellen Meinungsäußerungen als sich ergänzende Beiträge zum gemeinsamen Projekt einer allgemeinen Willensbildung auffassen können müssen.« (Honneth 2016: 139)

Man kann Honneths Zugang noch weiter begründen. Angesichts der oben beschriebenen doppelten Entgrenzung der Erwerbsarbeit und damit der Erosion des sozialen Blocks als antikapitalistischer Gegenkraft, ist es geradezu notwendig, nach Gegenkräften in außerökonomischen Gesellschaftsbereichen zu suchen. Man muss aber dabei fragen, ob diese Bereiche auch die strukturelle Qualität dafür aufweisen. So sind persönliche Beziehungen und ihre Aggregate, wie zum Beispiel Familien und Freundesgruppen durch Intimstrukturen geprägt. Durch Zuneigung oder Abneigung, durch Liebe aber auch Hass, durch Enttäuschung und Schuld. Das sind Kategorien, die eben nicht denen der Arbeits- und Vertragswelt entsprechen, in der sich soziale Freiheit und demokratische Lebensform bewähren sollen. Die intime Verantwortung der Eltern für ihre Kinder führt nicht automatisch zur sozialen Verantwortung, die innerfamilialen Widerstandsformen verlängern sich nicht einfach in soziale Widerstandsmuster und intime Partnerliebe und sozialer Fremdenhass können durchaus nebeneinander existieren. Es braucht also ein Medium der Vermittlung zwischen persönlichen Beziehungen und gesellschaftlichen Sozialmustern. Hier schlage ich das Konstrukt *Milieu* vor. Milieu meint eine räumlich und zeitlich

begrenzte Nahwelt, eine typische, meist über Gruppen oder über das Gemeinwesen vermittelte emotionale Gegenseitigkeitsstruktur, die die einzelnen Individuen übergreift. Dabei wird Milieu als Prozess verstanden, in dem es sich »als Zentrum räumlicher, zeitlicher und sozialer Orientierung ständig rekonstituiert.« (Grathoff 1991: 414) Deshalb ist es auch möglich, Milieubildung sozial zu gestalten. In solchen Projekt- oder Bewegungsmilieus können aktivierende wie bewältigungsstützende Komponenten wie Anerkennung und Erfahrung von Selbstwirksamkeit auch in alternativen Bezügen aktiviert und sozial verbreitert werden. Milieu und Milieubildung sind in diesem Zusammenhang Brückenkonzepte zwischen je individueller Lebenswelt und gesellschaftlichen Bezügen.

Im Bereich der politischen Willensbildung sind es vor allem sozial-moralische Milieus, aus denen heraus experimentelle Projekte wie z.B. gemeinwohlökonomische und andere soziale Initiativen entstehen; Milieus, die die persönlichen Beziehungen prägen und auf die Familien und Bezugsgruppen der Beteiligten zurückwirken und vice versa. Das Verhältnis Jugendlicher zu sozialer Freiheit und demokratischer Lebensform entwickelt sich vor allem in jenen Gruppen der Gleichaltrigenkultur, die sozial offen und nicht regressiv geschlossen sind. In den Milieus kommt der Eigensinn zum Tragen. Aber es zeigt sich auch, dass dieser Eigensinn immer wieder auf ökonomische Barrieren stößt und dass dieser Konflikt den psychosozial eigensinnigen Projekten im Prozessverlauf zwangsläufig einen notwendig antikapitalistischen Drive geben kann. Gerade in der Frauenfrage, die Honneth hier anführt, hat sich seit den 1920er Jahren gezeigt, dass nicht nur der sozialanthropologische Eigensinn der Frauen als Sorge im Mittelpunkt stand, sondern damit verbunden auch der antikapitalistische Anspruch, Sorge und Reproduktion nicht nur als familiale, sondern als gesellschaftliche Aufgabe gegen den Primat der Ökonomie zu bewerten. Aber auch Gewalt in der Familie kann oft auf wirtschaftlichen Druck und seine intime Abspaltung zurückgeführt werden.

Auch die »demokratische Lebensform«, die Honneth in den Mittelpunkt seiner neosozialistischen Perspektive stellt, kann nicht abseits des sozialökonomischen Grundkonflikts diskutiert werden. In der ge-

genwärtigen neoliberalen kapitalistischen Gesellschaft sind nahezu alle Lebensbereiche von der Ökonomisierung betroffen. Deshalb kann man die dort wirkende Eigensinnigkeit nicht einfach abrufen, sondern muss sie gleichsam aus den Widersprüchen und Konflikten herausholen, die im Zuge dieser Ökonomisierung aufbrechen. Es braucht also jenen dialektischen Zugang, wie er im Heimannschen Modell vorgezeichnet ist. Soziale Freiheit als soziale Idee kann sich auch hier wieder nur im Konflikt entwickeln, demokratische Lebensformen können aus der Bewältigungsdynamik dieser Konflikte entstehen.

Die eigensinnige Kraft zur sozialen Freiheit im Bereich des politischen Handelns haben wir insbesondere an den sozialen Bewegungen und den Gemeinwohlinitiativen und ihren Milieus kennengelernt. Den Eigensinn in persönlichen Beziehungen kann man vor allem in der psychosozialen Widerstandskraft der Familien, der Dynamik der Geschlechter und Unwägbarkeit der Generationenbeziehungen erkennen. Familien entwickeln einen intimen Zusammenhalt, Frauen sind in ihrem innengerichteten Bewältigungsmodus der Sorge näher und Jugendliche können die Unbefangenheit, mit der sie neu in die Kultur eingetreten sind, sozialkritisch inszenieren. Es können also in all diesen Sphären eigensinnige Impulse entstehen, die auf den ersten Blick einen autonomen Anschein vermitteln. Auch Heimann hat ja den sozialen Freiheitsdrang der Menschen in der Arbeiterbewegung sozialanthropologisch und nicht nur aus der kapitalistischen Erniedrigung heraus begründet. Es ist also sinnvoll diese Eigensinnigkeit aufzuschließen und sozial einzubringen. Es sind Impulse, die eine eigene Dynamik entwickeln können. Dennoch ist der zweite Blick wichtig und der bringt wieder den Konflikt Ökonomie/Mensch ins Spiel. Denn auf den zweiten Blick wird oft deutlich, dass dieses Freiheitsstreben auf bis ins Private eindringende ökonomische Gegenkräfte trifft, die es zurückweisen oder entwerten. Dann entsteht eine Dialektik, die zu verstärkter sozialer Gestaltungskraft, aber auch zu antisozialen Umformungen dieses Strebens führen kann. Auch in »außerökonomischen« zentralen Lebensbereichen – so die Hypothese – spiegelt sich der Grundkonflikt zwischen kapitalistischem Verwertungsdruck und sozialer Freiheitsidee so wider, dass man beides, sowohl den Ökonomisierungs-

druck, als auch den eigensinnigen sozialen Freiheitsdrang *gleichzeitig* aufschließen muss.

Die Familie im Zwiespalt

Im Lichte der Dialektik der Angewiesenheit erkennen wir eine widersprüchliche Konstellation im Verhältnis von Ökonomie und Familie: die kapitalistische Ökonomie setzt die Familie als zentralen Reproduktionsort der Arbeitskraft voraus, die Familien stehen aber unter dem Druck, Probleme aus der Arbeitswelt privat bearbeiten zu müssen. In dieser Spannung zwischen Arbeit und Familie muss Familie *bewältigt* werden. In den unterschiedlichen Formen der Bewältigung und ihren Kommunikationsmustern entscheidet sich, ob sich die Familie in eine Sphäre sozialer Freiheit hinein entwickeln kann.

Familien sind durch basale Zugehörigkeit und Bindung, Liebe und Empathie zusammengehalten, werden durch Hass, Schuldgefühle und Verlustängste auseinandergetrieben. Wenn sich die Gesellschaft der Familie als Reproduktionsort bedient, dann setzt sie das integrative Wirken dieser Intimstrukturen, den ›Zusammenhalt‹ der Familie voraus. Soziale Reproduktion im Sinne der Bearbeitung gesellschaftlich erfahrener Lebensprobleme in der Familie bedeutet also, dass diese Probleme zu Intimproblemen der Familie werden und dass gesellschaftlich davon ausgegangen wird, dass sie dort entsprechend bearbeitet werden. In der Familie bildet sich aber die geschlechtshierarchische Arbeitsteilung mit ihrer entsprechenden Rollenstruktur ab, es wirken männliche und weibliche Bewältigungsmuster, die – besonders in kritischen Situationen, in denen die bisherigen sozialen Ressourcen versagen –, eine regressive Eigenkraft entfalten können.

Die Rationalisierungsprozesse der modernen Arbeitsgesellschaft haben vor allem die emotionale und soziale Angewiesenheit des Mannes und Vaters auf die Familie und die Notwendigkeit einer Neubestimmung der familialen Männer- und Vaterrolle hervortreten lassen (vgl. dazu Böhnisch 2013). Heute drängen viele Männer aus eigenen biografischen Antrieben in die Familie hinein, werden aber gleichzeitig

im Zuge der Intensivierung der Arbeit – und damit gesteigener Zumutung an die ökonomische Verfügbarkeit des Mannes – wieder von der Familie weggezogen. Es entwickelt sich eine männliche Bedürftigkeit, die leicht in häusliche Gewalt umschlagen kann.

Die moderne Arbeitsgesellschaft verlangt nach flexiblen, mobilen und fungiblen Lebensformen, die den Anforderungen der postmodernen Industriegesellschaft und ihrem Strukturwandel standhalten und folgen können. So ist ein klassischer Widerspruch zwischen Wirtschafts- und Familienpolitik entstanden: Die eine fördert – strukturell – eine Wirtschaftsform, die die Familie entstrukturiert, die andere geht von der ›intakten Familie‹ aus, die wiederum ökonomisch nicht richtig zum Zuge kommt.

Das Geschlechterverhältnis und die gespaltene Dialektik der Angewiesenheit

Indem wir die Familie als geschlechtshierarchisches Gewaltverhältnis betrachten (bei Honneth 2016: 135 »Brutstätte männlicher Macht«), denunzieren wir sie nicht, sondern unterlaufen damit eine geschlechtsneutrale Familienideologie. Wenn dieses Gewaltverhältnis in Krisensituationen destruktiv aufbricht, dann verhalten sich Männer und Frauen oft regressiv und versuchen, die Familie in den Sog einer schon überwunden geglaubten geschlechtstypischen Bewältigungsdynamik zu ziehen: Männer, indem sie von der Familie selbstverständliche emotionale Stützungen verlangen und diese manchmal auch mit Gewalt bei Frauen und Kindern holen wollen, Frauen, indem sie die Folgen der Gewaltdynamik schuldverstrickt auf sich und die Kinder beziehen.

Der digitale Kapitalismus bietet nun eine Ideologie an, nach der die ökonomisch-technologische Entwicklung sowie die Teilhabe an ihr jenseits von Rasse und Geschlecht gestaltbar seien. Sollte sich der ›störende‹ Einfluss des Geschlechts dennoch bemerkbar machen, liegt es an den Einzelnen, wie sie damit umgehen, geschlechtsspezifische Benachteiligungen als individuelle und persönliche Probleme zu bewältigen. Mit dieser Privatisierung und Biografisierung scheint die Geschlechter-

frage auf das individuelle Handeln und die persönliche Verantwortlichkeit verschoben. Es ist eine Verschiebung vom Öffentlichen ins Private. Die Verschiebung des geschlechtshierarchischen Problemkomplexes von der Welt der öffentlichen Institutionen auf die der privaten Lebensführung scheint bei manchen den Effekt mit sich zu bringen, dass es dort die Einzelnen subjektiv nicht mehr als Geschlechterungleichheit empfinden. Vielmehr spielt sich ein »Figurationsmodell harmonischer Ungleichheit« ein (vgl. Stolk/Wouters 1987). Nach diesem Modell ordnen sich zwar viele Frauen ihren Männern weiter unter. Diese Unterordnung wird aber aufgefangen durch eine weibliche Beziehungsmacht, die sich aus der emotionalen Angewiesenheit der Männer auf die Frauen speist.

Die Emanzipation der Frau ist nicht nur über die entsprechenden sozialen Bewegungen gelungen, sondern auch dadurch, dass der sich modernisierende Kapitalismus sowohl auf die Reproduktionstätigkeit als auch auf das Bildungs- und Arbeitspotenzial der Frauen angewiesen war. Diese Dialektik der Angewiesenheit kam bei den Männern bisher nicht zum Zuge. Zwar möchten viele Männer zu sich kommen, stärker in familiäre Sorgelkontexte eingebunden sein und gleichzeitig werden sie durch die Intensivierung der Erwerbsarbeit, auf die ihr männliches Selbstbild in unserer Gesellschaft fixiert ist, daran gehindert. Der Begriff Bedürftigkeit beschreibt diesen ambivalenten Verwehrungszusammenhang, in dem wieder der Zwang entsteht, Gefühle des Innehaltens und Zu-sich-Kommens *abzuspalten* und weiter nach außen gedrängt zu sein (vgl. Böhnisch 2018). Es gibt eine Masse bedürftiger Männer, aber keine Männerbewegungen.

Nun könnte man im Sinne Honneths dennoch erwarten, dass sich der Sorgewunsch vieler Männer in der Beziehungssphäre der Familie und des Haushalts erfüllen, und dort zu sozialer Freiheit und demokratischen Lebensformen beitragen kann. Da aber dieser männliche Mechanismus von Externalisierung und Abspaltung in der Ökonomie verankert ist und einen entsprechenden Sozialisationstyp strukturell abfordert, ist das Mannsein in unserer Gesellschaft über den Lebenslauf hinweg immer wieder in diesen ökonomischen Bann der Externalisierung gezogen. Von seiner sozialanthropologischen Ausgangslage

hat sich der Mann als ökonomisch verfügbarer, intensiver und stetiger nutzbar erwiesen als die durch die Mutterschaft biologisch und sozial gebundene Frau. Er bietet sich deshalb primär für die Inkorporation der industriekapitalistischen Prinzipien der Externalisierung und Abspaltung an. Moderne Frauen, die sich karriereorientiert in das industriekapitalistische Magnetfeld der Externalisierung und Abspaltung begeben, stehen deshalb unter Druck, sich der männlichen Lebensform anzupassen.

Zahlreiche Studien zur Arbeitsteilung in Haushalten belegen überzeugend die Persistenz geschlechtstypischer Muster. Es gibt nach wie vor deutliche Unterschiede zwischen dem Partnerschaftsideal und der Praxis der familialen Arbeitsteilung. Vor allem das Auseinanderfallen zwischen dem Diskursideal der Geschlechtergleichheit und der Praxis der Geschlechterungleichheit fällt auf (vgl. Böhnisch 2018). Die praktischen Vollzüge, gespeist aus unterschiedlichen Geschlechter- und Ordnungsvorstellungen oder auch aus dem Wunsch nach einer harmonischen Beziehung, bestimmen die partnerschaftliche Wirklichkeit. Wieder entsteht ›harmonische Ungleichheit‹: Die ungleiche Alltagspraxis geht Hand in Hand mit einer nachdrücklich aufrechterhaltenen Illusion der gerechten Aufteilung. Die häusliche Ungleichheit wird durch suggestive Bilder von Beziehungsmythen geleugnet oder/und auch dadurch, dass sie als Ergebnis einer freien gemeinsamen Entscheidung beziehungsweise einer individuellen Neigung gedeutet wird. Hinter dem Schleier der Rhetorik der Gleichheit und über mehr oder minder explizite Aushandlungs- und Verständigungsprozesse hergestellt, breitet sich oft eine paarinterne Selbstverständlichkeit von Männlichkeit und Weiblichkeit aus.

Gerade hier wird deutlich, dass die Verwirklichung sozialer Freiheit und die Stärkung einer demokratischen Lebensform im Beziehungsfeld von Familie und Geschlechterverhältnis einer reflexiven Vergewisserung bis hin zur milieugestützten Mediatisierung bedarf. Die Schatten der Ökonomisierung können nicht einfach verscheucht werden, dennoch sind es Lebensbereiche, in denen die sozialanthropologisch gegebene Freiheits- und Gemeinschaftssehnsucht des Menschen (Heimann) als Widerstands- und Gestaltungskraft wirken kann. Es

gibt zwar inzwischen genug Männer, die sich vom Partnerstatus der harmonischen Ungleichheit lösen können, es fehlt aber an von Männern getragenen sozialen Milieus, die geschlechterdemokratische Lebensformen nicht nur rhetorisch, sondern auch praktisch unterstützen und – wie die Fraueninitiativen – aus den familiären Verhältnissen in die Gesellschaft hineintragen.

Im gegenwärtigen Geschlechterverhältnis zeigt sich die Dialektik der Angewiesenheit gespalten. Auf der einen Seite braucht der Kapitalismus die Frauen als Humankapital (inzwischen genauso wie die Männer), was – in der Dialektik der Erweiterung – zu außerfamiliären Interessen und Bestrebungen vieler Frauen geführt hat. Gleichzeitig werden sie aber weiter – im Banne der geschlechtshierarchischen Arbeitsteilung – in den familiären Orten der Reproduktion der Arbeitskraft gebraucht. Diesen Konflikt müssen die Frauen – in der prekären Synthese der Vereinbarkeit – bewältigen. Was die meisten Männer anbelangt, so erweist sich die Dialektik der Angewiesenheit als asymmetrisch. Dem Verwertungs- und Intensivierungsdruck der kapitalistischen Ökonomie steht ein schwaches, weil meist nur psychisches, sozial nicht organisiertes Bedürfnis nach Emanzipation gegenüber der Ökonomie und nach familialer Nähe gegenüber. Soziale Eigenständigkeit als Antriebskraft sozialer Freiheit kann sich deshalb in unserer Gesellschaft bei Frauen eher entfalten als bei Männern.

Das Generationenverhältnis im Lichte der Dialektik der Angewiesenheit

Der Eigensinn der Jugend gründet nicht nur in der Tiefendynamik der Adoleszenz, sondern vor allem auch in ihrer Generationsgestalt. Es war der Soziologe Karl Mannheim, der den sozialwissenschaftlichen Generationsbegriff, der seit der Jugendbewegung gleichsam in der Luft lag, systematisiert, zur soziologischen Kategorie – für ihn vergleichbar mit dem Klassenbegriff – erhoben hat. In seiner erstmals 1928 erschienen Schrift »Das Problem der Generationen« zeigt er, dass der Altersgruppen-Rhythmus des gleichen Zeitgefühls sich nicht

naturwüchsig aus den anthropologischen Lebensaltern des Menschen, sondern erst als Element des sozialen Geschehens ausbildet. Dass er seine Generationentheorie vor allem auf der jungen Generation aufgebaut hat, liegt an dem kulturellen Spezifikum der Jugend, aus dem heraus sich die soziale Dynamik des Generationenverhältnisses noch besonders akzentuiert. Denn die Jugend tritt jeweils neu in die schon bestehende Kultur ein und hat ihre Zukunft – ohne Bezug zum Vergangenen – noch vor sich. Sie ist in dieser Generationenperspektive – wie Mannheim in einer späteren Schrift (1952) weiter ausführt – grundsätzlich zum Neuen bereit: Wie dieses Neue allerdings ausfällt, ob es nun in progressiver oder regressiver, passiver oder aktiver, konformistischer oder abweichender Gestalt auftritt, hängt von den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen ab; vor allem von der Bereitschaft der maßgeblichen gesellschaftlichen Kräfte, das Neue und damit Konflikthafte in der Jugend anzuerkennen. An der Generationsgestalt der Jugend symbolisiert sich also das jeweils historisch Neue, ob es nun die Jugend selbst durch Konflikt, Protest und abweichendes Verhalten ausdrückt oder ob sich lediglich die gesellschaftliche Diskussion um Wandel und Bestand, Integration oder Zerfall der Gesellschaft an dem Zustand der jungen Generation entzündet. Die Jugend wird so – aktiv oder passiv – zum Kristallisationspunkt des Zeitverständnisses. Mit dem soziologischen Generationsverständnis ist auch ein neues Zeit- und Identitätsproblem in die moderne Pädagogik gekommen. Erziehung ist nicht mehr länger nur Weitergabe des Kulturerbes, sondern gleichzeitig Vermittlung unterschiedlicher Zeitverständnisse und Austragungsort von Generationskonflikten.

In den periodischen Jugendprotesten der letzten hundert Jahre ist die Dialektik der Angewiesenheit immer wieder aufgebrochen. Schon die erste Jugendbewegung anfangs des 20. Jahrhunderts wollte sich der Abhängigkeit von der autoritären Gesellschaft entziehen und ihre soziale Freiheit über die soziale Idee einer selbstbestimmten Jugend erreichen. Die Jugendproteste der 1960er und 1970er Jahre, die auch antikapitalistisch durchwirkt waren, kann man durchaus mit dem Heimannschen Modell erfassen: Gerade unter dem Modernisierungsdruck der damaligen Zeit und dem offensichtlich gewordenen Mangel an ent-

sprechendem Humankapital wurde der industriekapitalistischen Gesellschaft ihre Angewiesenheit auf die Jugend vor Augen geführt. Diese wiederum verkörperte sich in ihren Protesten als soziale Idee, die die Gesellschaft aufnehmen musste, auch wenn sie sich in den gegebenen Machtverhältnissen dagegen sperrte. Die soziale Idee Jugend sickerte als Prinzip der Enthierarchisierung und Mitbestimmung in die gesellschaftlichen Institutionen ein. Das Zusammenspiel zwischen adoleszentem Eigensinn und gesellschaftlichem Druck in der Dialektik der Angewiesenheit wird deutlich.

Seit den 1990er Jahren wurde eher von der Risikogruppe Jugend als von der jungen Generation als kritischem Potenzial der Zukunftsentwicklung der Gesellschaft gesprochen. Danach bleibt die Jugend zwar weiter eine besondere Sozialgruppe, sie ist aber nicht mehr – per Generationsdefinition – den anderen Lebensaltern gegenüber in einer Ausnahmestellung. Vor allem aber: Der neue Kapitalismus scheint die Jugend vereinnahmt zu haben. In den letzten Jahren wird von einer neuen Generation der 16- bis 25-Jährigen gesprochen, die den Spagat zwischen dem Aufgehen in der Arbeit und dem Sich-Entfalten in Familie und Freizeit zukunftsoptimistisch vollbringen will. Einstweilen sind dies vor allem abgefragte Einstellungen bei jungen Leuten, die ihre Lebenswünsche und Zukunftsoptionen äußern und größtenteils noch nicht das Spannungsverhältnis Beruf-Familie am eigenen Leibe erfahren haben. Sie möchten mit ihrem hohen Bildungsstand einen guten, sinnvollen Beruf erreichen, aber nicht in einen Karrierestress geraten, sondern genug Zeit und Energie für Freizeit und Familie haben. Eigenes Wohlbefinden steht an erster Stelle. Sie haben sich an die neuen Formen der Arbeitsorganisation gewöhnt, an die befristeten Projektverträge und Zeiten prekärer Beschäftigung und warten geduldig aber durchsetzungsorientiert auf ihre Chance, sich in der Berufswelt einen Platz zu erobern. Von da aus gesehen stellt diese Generation Y den Sozialisationstyp des neuen Kapitalismus dar.

Gleichzeitig bricht aber die soziale Idee Jugend als widerständiger Generationsdruck bei vielen Jugendlichen auch heute noch und wieder gesellschaftlich auf – in den sozialen Bewegungen, aber inzwischen auch im Alltag der Schülerdemonstrationen zur Klimafrage. Jugendli-

che entdecken und spüren auf einmal, dass die Zukunft *ihre* Zukunft ist. Zwar entstehen die Bewegungen auch hier wieder aus persönlichen Motiven (eigene Zukunftsangst), verdichten sich aber in der Dynamik der Gleichaltrigenkultur zu sozialen Idee. Dieser antikapitalistische Einschlag ist aber bei den Schülerprotesten zur Klimafrage erst im Verlaufe der Demonstrationen hervorgetreten. Beispiel dafür ist jener Vorfall im Januar 2020, als Friday-for-Future Gruppen vor dem Sitz des Siemens-Konzerns in München aufzogen und verlangten, dass der Konzern seine technisch-investive Beteiligung am Ausbau der klimaschädlichen australischen Kohleproduktion zurückziehen sollte. Der Konzernchef schien erst einsichtig darauf einzugehen, schwenkte aber dann doch wieder um und blieb bei dem Deal, den er vertragsbedingt rechtfertigte. Da aber die öffentlich-mediale Kritik groß war, ist zu erwarten, dass dies doch einen Einschnitt in die kapitalistische Selbstverständlichkeit, die Natur als marktgängige Ware zu betrachten, bedeutet. Insofern kann auch dieses Ereignis durchaus als Bestätigung der Gültigkeit des Heimannschen Konzepts der Dialektik der Angewiesenheit gelten.

Bildung und Schule zwischen ökonomischem Verwertungsinteresse und Mündigkeit

Für Eduard Heimann war der Sozialisierungsprozess vor allem auch ein Bildungsprozess, für den besonders die Arbeiterbildung Modell stand. Umso problematischer war für ihn das öffentliche Schulsystem:

»Daß dem Arbeiter die Stellung eines ebenbürtigen Gliedes der Gemeinschaft in der bürgerlichen Ordnung vorenthalten ist, zeigt sich nochmals in der Bildungssphäre. Die bürgerliche Bildung ist rationalistisch mit sentimentalem Einschlag; als gebildet gilt derjenige, der über ein Mindestquantum akademisch-rationalen Wissens verfügt. Insoweit nun Bildung in der vertieften Ausprägung des eigenen Lebenssinnes besteht, in der bürgerlichen Ordnung aber zu einer Frage der Wissensmenge und so durch die Schul- und Hochschulkosten zu

einer Funktion der wirtschaftlichen Lage gemacht wird, fühlt sich der Arbeiter von dem Zugang zum Sinnzentrum des Lebens abgesperrt, also nochmals auch im geistigen Bereich der Sinnlosigkeit preisgegeben.« (Heimann 1929: 96)

Bildung diente für Heimann zu seiner Zeit dazu, »die Klassenscheidung zu betonen und zu vertiefen.« (Heimann 1926: 41) Heute heißt es immer noch: »Empirische Studien zeigen, dass insbesondere die kulturelle Praxis der Mittelschicht von den Lehrern anerkannt wird und [...] der normativen institutionellen Praxis entspricht. Das ermöglicht den Mittelschichtseltern auch stärker in die Schulangelegenheiten einzugreifen, während die Eltern unterer sozialer Schichten dazu tendieren, ihre (Schul-)Verantwortung den Lehrern zu übertragen.« (Lange/Soremski 2010: 38) Mittelschichtkinder und -jugendliche finden ihr Herkunftsmilieu in der Schule wieder, während sozial benachteiligte Kinder und Jugendliche und solche mit Migrationshintergrund Schwierigkeiten haben, sich in der Schule habituell zurechtzufinden. Wenn trotz aller schulreformerischen Bemühungen der soziale Ausgleich bis heute nicht gelungen ist, muss dahinter ein tieferes gesellschaftliches Problem liegen. Wieder stoßen wir auf die Dialektik der Angewiesenheit, auf den Konflikt zwischen Kapitalismus und sozialer Idee, der sich im Bildungsbereich als Konflikt zwischen kapitalistischem Verwertungsinteresse an der Bildung und einer Bildung zur Mündigkeit ausformt. Aus diesem Blickwinkel könnte die Diskussion zur Schulreform neu gerahmt werden.

Heute ist Bildung angesichts des Wandels der arbeitgesellschaftlichen Strukturen zum Zentrum des Diskurses zur Wissensgesellschaft geworden. Unter »Wissensgesellschaft« wird in diesem Zusammenhang eine Gesellschaft verstanden, deren ökonomische Produktivität sich nicht mehr primär in Kategorien von industrieller Massenaarbeit errechnet, sondern auf wissensbasierter Technologie beruht. Bildung ist in dieser neuen Sichtweise nicht mehr nur Voraussetzung von ökonomischer Produktivität und Wachstum, sondern direkt Produktionsfaktor. Die Sicht auf Bildung und Schule als Produktionsfaktor lenkt den Blick auf den Konflikt zwischen ökonomischer Verwertung

und demokratie- und mündigkeitsorientierter Bildung. Dabei wird die Verstrickung der Schule in die jeweils ökonomisch-gesellschaftliche Ordnung deutlich und werden ihre gesellschaftlichen Möglichkeiten bestimmbar. Denn noch bevor die Schule aktiv auf den Plan tritt, läuft ein vorentscheidender Transformationsprozess in der Art und Weise ab, wie gesellschaftlich verfügbares Wissen zu Schulbildung wird. »In der Form des Wissens als Schulbildung ist seine Bedeutung und damit Annahmen über gesellschaftliche Strukturen immanent und somit auch seine Verteilung vordefiniert. Wissen ist damit nicht mehr neutral, sondern wird in weiterer Folge zu einem Instrument der Reproduktion von Machtverhältnissen.« (Brandmayr 2014: 32f.) Schulische Selektionsfunktion und Leistungszentriertheit spiegeln die Leistungs- und Konkurrenzgesellschaft, auf die die Schule trotz ihrer normativen Bildungsbeteuerungen vorbereiten muss. Dies ist das gesellschaftliche Hidden Curriculum, das die Schule durchzieht und von dem sie sich nur bedingt emanzipieren kann. So wirke es auch bei der Modernisierung von Schule, auch wenn Schulreformen sich meist als autonome Gegenbewegungen verstehen. Neue Lernformen »wie die des offenen Unterrichts, korrespondieren mit Voraussetzungen, die der Neoliberalismus an seine Arbeitskräfte stellt. Lernprozesse würden danach nicht (ausschließlich) nach pädagogischen Überlegungen, sondern aufgrund von ökonomischen Prinzipien wie Verwertbarkeit und Effizienz organisiert. Daher wird gefolgert, dass auch die Konjunktur offener Lernformen und entsprechender Maßnahmen so zu interpretieren sind, dass sie einer wirtschaftlichen Generalstrategie dienen.« (ebd.: 34) In Heimanns Sprache: Der wissensbasierte Kapitalismus ist zentral auf Humankapital und Bildung angewiesen, ist dabei aber bestrebt, die soziale Idee der Mündigkeit zu blockieren oder in seiner Verwertungsstruktur umzuformen. Wir haben es auch hier mit einer Dialektik der Angewiesenheit zu tun. Der nun digitale Kapitalismus ist noch mehr auf entsprechend technologisch forcierte Bildung angewiesen, die er seiner Produktionslogik entsprechend versucht, als ökonomisches Humankapital zu definieren. Wieder: Bildung als Ware (vgl. Krautz 2007). Dem stehen das demokratisch-sozialstaatliche Prinzip der Mündigkeit und sozialen Bindung des

Wissens als Bildungsziele gegenüber. Von diesem Spannungsverhältnis ist auszugehen. Nun versucht die neoliberale Ökonomie, die auch auf demokratische und sozialstaatliche Legitimation angewiesen ist, die ihr wesensfremden humanen Bildungsziele in ihre ökonomische Logik einzubinden. Selbstbestimmung wird so zur Selbstorganisation, Konfliktfähigkeit zur Flexibilität umdefiniert.

Deshalb darf man den Grundkonflikt zwischen ökonomischer Verwertung und mündigkeitsorientierter Bildung nicht auf die Schule fokussieren, sondern muss ihn immer wieder gesellschaftlich rückbinden. Dann erst wird die Verstrickung der Schule in die jeweils ökonomisch-gesellschaftliche Ordnung deutlich und werden ihre gesellschaftlichen Möglichkeiten bestimmbar. Der österreichische Sozialphilosoph Konrad Liessmann setzt hier den Punkt, wenn er bilanziert, nicht die im Kompetenzdiskurs vielfach bemühte ›Wissensgesellschaft‹ löse die Industriegesellschaft ab, sondern das Wissen werde industrialisiert (Liessmann 2006: 39f.). Dem sollte einmal – in den 1990er Jahren – das demokratische Modell der *Gerechten Schule* (vgl. Oser 1990) entgegengehalten werden. Inzwischen hat sich in den Schulen Einiges in Richtung innerer Konfliktkultur getan. Dennoch bleibt weiter ungeklärt, welchen Konfliktstatus die Schüler*innen in dem hierarchisch-administrativen System Schule haben, solange Schüler*innen nicht als Bürger*innen mit entsprechenden Rechten anerkannt sind.

Das war schon zu Heimanns Zeit ein Thema der Schulreform:

»Ein Recht der Jugend spielte in der Erziehung noch kaum jemals eine Rolle. Die Jugend war das Objekt im Unterricht und also rechtlos [...]. Diese Basis der alten Schule wird heute auch vielfach festgehalten, das Schulleben verrät jedoch eine merkwürdige Lockerung in diesem Verhältnis. In der Jugend dämmert das Bewußtsein von einem Recht, das sie hat, und dadurch ist heute weitgehend die Haltung in der Schule bestimmt. [...] Einer Erörterung der Rechte der Schuljugend geht man in den Schulen nach Möglichkeit noch aus dem Weg. [...] Ein geordnetes von Schülern und Lehrern anerkanntes Rechtsverhältnis würde nicht nur die Schularbeit reibungsloser gestalten, sondern wäre al-

ler Wahrscheinlichkeit nach auch erziehlicher und produktiver, weil es die innere Freiheit mehrten würde.« (Suhrkamp 1930: 340 f.)

Die konservative Antwort darauf lautet bis in die Gegenwart: »Schulen sind Lerngemeinschaften und weniger eine Polis. Schulen haben ihr eigenes Leben, aber sie sind nicht des Lebens selbst; sie haben nicht wie dieses den gleichen Ernstcharakter. Und sind nicht den gleichen Macht- und Spannungsverhältnissen ausgesetzt, wie sie in den politisch gesellschaftlichen Handlungsbereichen bestehen. Deshalb können Schulen auch keine Polis sein, aber sie sollten anstreben, demokratisch ausgerichtete Lerngemeinschaften in Richtung des Ideals der Polis zu sein.« (Aurin 1999: 175f.) Dazwischen gab es die Modelle einer »gerechten Schule« mit gemeinschaftlichen Kommunikations- und Konfliktformen, in denen die Schüler und Schülerinnen, Lehrer und Lehrerinnen ihre unterschiedlichen Interessen bezüglich des innerschulischen Alltags kontrovers und öffentlich machen konnten und nicht mehr der hierarchischen Anordnung unterworfen waren (vgl. Oser 1990). Die praktische Bilanz des Diskurses zur »gerechten Schule« fällt heute bescheiden aus. Vom Anspruch, die Schule über eine zweite – demokratische – Kultur zu öffnen, konnte wenig realisiert werden. So blieb es dabei, dass die Konzepte der demokratischen Schule Wichtiges, aber nur Begrenztes zur neuen Diskussion zur Reform der Schule beigetragen haben. Lediglich im Rahmen der Diskussionen um die Gewalt in den Schulen wurden Bezüge zum demokratischen Schuldiskurs – nun meist in einer schulisch instrumentalisierten Form – bei der Entwicklung von Konzepten und Verfahren zur Gewaltprävention und Krisenintervention hergestellt.

Die Schule und ihre Reformen waren damals strategische Orte im Experimentier- und Modellraum eines sich weiter modernisierenden Sozialstaates. Heute zeigt sich, dass auch die Bildungsinstitutionen und damit die Schulen in den Sog der Erosion des Sozialstaates geraten sind und längst in einem ökonomischen Wettbewerb stehen, in dem sie durch Zielvereinbarungen und Lernmodule gesteuert werden. Fast alle Studien verweisen darauf, dass ein gehobener Bildungsabschluss zwar die prinzipielle Anwartschaft in eine gehobene Einkommenssphäre,

aber nicht die Garantie für ihre Erreichbarkeit darstellt. So wächst der ökonomische Verwertungsdruck auf die Schule. Gerade auch im Bereich der Politischen Bildung, die ja zu politischer Mündigkeit und Projekten bürgerschaftlichen Engagements motivieren soll, ist dieser Verwertungsdruck spürbar. Es wird sogar von einem »Verdrängungswettbewerb« gesprochen, dem die Politische Bildung gegenüber den technisch, ökonomisch und beruflich verwertbaren Wissensbereichen ausgesetzt sei (vgl. Gödbudak/Hedtke 2017). Der Grundkonflikt zwischen Verwertungs- und Bildungsorientierung scheint wieder durch.

Die Schüler*innen selbst haben inzwischen von sich aus gelernt, dieses Dilemma zu bewältigen. In der gegenwärtigen Schule lernen sie vor allem, mit der Schule umzugehen, biografisch durchzukommen, eben Schule zu bewältigen. Das offiziell weiter hoch gehaltene Bildungsethos bleibt dabei meist auf der Strecke. Angesichts der Tendenz, dass die Jugendzeit nicht nur Entwicklungszeit, sondern schon auch soziale Bewältigungszeit ist, in die der Ernstcharakter des späteren Lebens längst hineinspielt, muss die Schule den Jugendlichen auch entsprechend sozial sensibel begegnen können. Als erstes muss sie die Jugendlichen als Akteure akzeptieren, die erst durch ihr Handeln Beteiligung oder Nichtbeteiligung herstellen, und die Jugendlichen als junge Bürger*innen anerkennen: Es geht nicht mehr um ein Moratorium, in dem Jugendliche separiert von arbeitgesellschaftlichen und gesellschaftspolitischen Verpflichtungen, Gesellschaft erfahren. Von daher ist es nicht abwegig, vom »Arbeitsplatz Schule« zu sprechen und in diesem Kontext Überlegungen zur »Humanisierung der Schule« (Schirp 1993) anzustellen. Hier wird bewusst versucht, die Schulreformdiskussion an die Diskussion um die »Humanisierung der Arbeitswelt« anzubinden. Damit will man das Prinzip der institutionalisierten Gegenseitigkeit und Vertraglichkeit einbringen, in das auch Beteiligungsrechte eingebunden sind. Ein zugleich humaner wie entwicklungsfördernder Arbeitsplatz Schule kann für die Verfechter dieses Konzepts aber wiederum nur dort entstehen, wo sich die Produktivität per Definition nicht nur auf unterrichtliche Leistungen, sondern auch auf soziale Kompetenzen bezieht, wo Selbstwert nicht nur über

Leistungskonkurrenz, sondern sozial multipel vermittelt werden kann und wo Raum für fachlich-kognitive sowie emotionale Auseinandersetzungen und soziale Konflikte gleichermaßen gegeben ist. Natürlich ist die Schule in ihrer institutionellen und biografischen Stellung kein Arbeitsplatz wie der Erwerbsarbeitsplatz. Sie steht strukturell – auch wenn sie sich noch so sehr räumlich und sozial eröffnet – immer in der Spannung zur Jugendkultur und auch die schulischen Konflikte lassen diese Spannung immer wieder aufbrechen. Ein neues institutionelles Verständnis vom Arbeitsplatz Schule und von den Schüler*innen als Bürger*innen erkennt aber die soziokulturelle Selbstständigkeit von Jugendlichen trotz ihres ökonomischen und auch schulischen Abhängigkeitsstatus an und schafft somit die Voraussetzung dafür, dass Schüler*innen sich als Bürger*innen verstehen können, sodass sie nicht mehr zwanghaft die schulische und außerschulische Sphäre auseinanderhalten müssen. Das aber erfordert einen erweiterten Bildungsbegriff, in dem Bildung »mehr als Schule« ist und der die traditionellen curricularen Verfahren der Schule weit übergreift. »Wenn also Bildung nicht nur kognitives Wissen, sondern auch soziales Lernen – Kommunikations-, Kooperations- und Teamfähigkeit, Empathie und soziales Verantwortungsbewusstsein [...] sowie Partizipations- und Mitbestimmungsfähigkeit als mündige Bürgerinnen und Bürger umfasst«, dann kann Schule zum »Ort des Erlernens von Gemeinsinn« werden (Hartnuß u.a. 2013: 126ff.). Schulische Lerninhalte können in solchen Projekten mit außerschulischen Problembereichen verbunden werden.

Die Synthese im Spannungsverhältnis zwischen verwertungsorientierter und mündigkeitsorientierter Bildung sehe ich im Modell der *Sozialintegrativen Schule* (vgl. Böhnisch 2019). Die Angewiesenheit der Schule auf das Soziale findet hier ihren institutionellen Niederschlag. Respekt ist die Grundlage einer Struktur der Gegenseitigkeit, die Schüler*innen wie Lehrer*innen gleichermaßen bindet, Befähigungsgerechtigkeit der Schlüssel zur meist verdeckten Vielfalt der Begabungen. Die Sozialintegrative Schule stellt auch eine Synthese zwischen lehrerzentrierten und schülerzentrierten Prinzipien dar, setzt auf kooperative Lernprozesse trotz unterschiedlicher Ausgangsbedin-

gungen und Befähigungen der Schüler*innen, setzt auf Gegenseitigkeit in Anerkennung und Respekt und auf die Suche nach einer kritischen Balance von ökonomischer Verwertung und Mündigkeit.

Die sozialintegrative Schule ist damit das Experimentierfeld einer Bildungspolitik als Sozialpolitik vor dem Hintergrund der Dialektik der Angewiesenheit. Der Konflikt zwischen verwertungs- und persönlichkeitsbezogener Bildung im Schatten des gesellschaftlichen Grundkonflikts zwischen Ökonomie und Sozialem durchzieht die Schule weiter und dabei droht das ökonomische Wissen das soziale Wissen zu verdrängen. Wir können deswegen, wenn wir über die Zukunft der Schule reden, nicht einfach linear weiterdenken, sondern müssen fragen, wie die Gesellschaft der Zukunft angesichts der oben beschriebenen Entwicklungsprobleme der kapitalistischen Gesellschaft aussehen wird, auf die sich die Schule hin weiter modernisieren soll. Das wird auch die Art und Weise bestimmen, in der wir die Dialektik der Angewiesenheit in der Sphäre von Schule und Gesellschaft thematisieren sollten. Die neoliberale Wirtschaftsentwicklung hat diese Dialektik der Angewiesenheit auch im Bildungsbereich zunehmend außer Kraft gesetzt, indem das soziale Wissen zurückgedrängt, scheinbar immer weniger gebraucht wird. Wenn wir uns aber im Gegenentwurf eine Gesellschaft vorstellen, die das Soziale und damit den Menschen (wieder) in den Mittelpunkt stellt, die Wachstum auch sozial definiert und dementsprechend Nachhaltigkeit anstrebt, dann wird soziales Wissen wieder zentral werden und die Dialektik der Angewiesenheit wieder produktiv ins bildungspolitische Spiel kommen können.

Schluss: Die Dialektik der Angewiesenheit im gesellschaftlichen Wandel

»In Deutschland haben sich die Unternehmer an vieles gewöhnt, was vor zwei Jahrzehnten als schlechterdings unvereinbar mit der Fortdauer einer unternehmerischen Tätigkeit gegolten hätte, sowohl in Bezug auf die Kürzung der Gewinne [...] als auf die Schmälerung der Herrschaftsgewalt. Damit ist wiederum nicht gesagt, daß ein geradliniges und gleichmäßiges Fortschreiten auf diesem Wege gesichert sei. Die sich immer verstärkende internationale Verflechtung der nationalen Volkswirtschaften bei zugleich sehr ungleichmäßigem Stande der sozialen Macht eröffnet dem Kapital unter Umständen die Möglichkeit, sich durch Auswanderung nicht nur dem sozialen Druck zu entziehen, sondern dadurch der sozialen Macht ihre Angewiesenheit auf die Kapitalausstattung der Volkswirtschaft sehr fühlbar ins Bewußtsein zu bringen.« (Heimann 1929: 155)

Heimann hat also schon damals vor fast hundert Jahren erkannt und befürchtet, was sich heute seit den letzten drei Jahrzehnten abspielt: Der Prozess der Globalisierung hat das vormals nationalstaatlich gebundene Heimannsche Modell des Sozialpolitischen entgrenzt. Das Kapital hat sich dem System der gegenseitigen Abhängigkeit, aus der sich die Dialektik des Sozialpolitischen begründet, entzogen, ist gleichsam in eine eigene zweite Welt abgewandert. Sowohl die multiple Verfügbarkeit als »wanderndes«, überall einsetzbares Investitionskapital und eine eigene Zirkulations- und Spekulationslogik machen die Eigenständigkeit des internationalen Kapitalmarktes aus. Wertschöpfung und Ge-

winnmaximierung sind nicht mehr nur auf die realen Produktionsvorgänge, sondern genauso und zunehmend auf Anlage- und Renditespekulationen ausgerichtet. Diese entziehen sich nicht nur den Handlungsmöglichkeiten, sondern auch den Vorstellungswelten der Menschen. Der soziale Konflikt scheint nicht mehr greifbar, scheint abstrakt geworden zu sein. Dennoch lassen sich Strukturen der gegenseitigen Angewiesenheit erkennen. Spätestens bei den internationalen Finanzkrisen der 2000er Jahre, in denen sich die nationalen Sozialstaaten als Barrieren erwiesen haben, wurde deutlich, wie sehr auch der globalisierte Kapitalismus auf sozialstaatliche Strukturen angewiesen ist. Trotz der international vorangetriebenen Arbeitsteilung und der Entwicklung eines sozial entbetteten globalisierten Finanzmarktes bleibt zwar die Angewiesenheit des Kapitalismus auf das Humanvermögen prinzipiell erhalten, kann aber von der Ökonomie über die nationalstaatlichen Grenzen hinaus so gesteuert werden, dass sich diese Angewiesenheit nicht mehr antikapitalistisch formieren kann, so wie das im nationalstaatlichen Hoheitsbereich möglich war. Man kann die Soziale Theorie des Kapitalismus auch ›umdrehen‹. Nicht mehr fragen, inwieweit der Kapitalismus zu seiner Modernisierung und damit Erweiterung auf das Soziale angewiesen ist, sondern zu überlegen, ob der gegenwärtige Kapitalismus zu seiner *Begrenzung* – um damit der Selbstzerstörung durch Grenzenlosigkeit zu entgehen – das Soziale dringender denn je braucht. Dann könnte es wieder ein sozial gebundener Kapitalismus werden. Dies ist die Perspektive der neuen sozialen Bewegungen. Natürlich bleibt der Grundkonflikt zwischen Mensch und kapitalistischer Ökonomie, aber die Akteure sind nun andere geworden. Hier der neue Kapitalismus, der das Soziale nach seiner Art umdefinieren und damit aufsaugen will, dort die neuen sozialen Bewegungen, die das Soziale über seine traditionelle Bindung an die Arbeit hinaus in Richtung der Sicherung der Existenzgrundlagen des Menschen neu aufbauen und erweitern wollen.

Dennoch wird seit einiger Zeit ein Diskurs um die ›Ökonomisierung der Sozialpolitik‹ geführt. Die Sozialpolitik soll eingebunden werden in die Wachstums-, Beschäftigungs- und Standortpolitik im Spannungsfeld der Globalisierung (vgl. Evers/Heinze 2008). Die Marktpri-
nzipien

zipien des Wettbewerbs und der Effizienz sollen auch die sozialpolitische Sphäre durchdringen. Nur eine in diesem Sinne investive Sozialpolitik könne den Anschluss an die Wirtschafts- und Gesellschaftsentwicklung im Zeitalter der Globalisierung sichern. Nun hatte auch schon der Diskurs um die sozialstaatliche Sozialpolitik der 1970er Jahre in Deutschland das Leitbild einer Politik der Sozialinvestitionen, sah die Gestaltung des Sozialen gleichsam als Produktivkraft einer modernen demokratischen Industriegesellschaft. Damals aber sollten die entsprechenden Gestaltungsprinzipien vom sozialen Sektor selbst ausgehen, heute werden sie zunehmend von Marktprinzipien bestimmt. Die diesbezüglichen Befürchtungen lassen sich wie folgt zusammenfassen. Eine so verstandene »investive« Sozialpolitik könnte zur »Handlangerin der Wirtschaftspolitik werden, die in ihrer liberalen Ideologie sich nicht für soziale Fragen öffnet und damit nur einseitig auf Investitionen in Humankapital ausgerichtet und psychosoziale Risiken der Selbstverantwortlichkeit der Betroffenen überlässt« (Evers 2008: 230).

Die Parole »Wirtschaftspolitik schlägt Sozialpolitik« (vgl. Wasner 2008) hat längst die Runde gemacht. Es gehört zu den historischen Erfahrungen der Sozialpolitik, dass es den Ökonomisierungsdruck immer wieder – unterschiedlich stark je nach den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen – gab, obwohl er heute angesichts einer globalisierten Ökonomie übermächtig erscheint. Dennoch haben gerade die letzten Jahre gezeigt, wie gesellschaftlich existenziell die sozialstaatliche Sozialpolitik als Barriere und Ausgleichsmechanismus ist. So wird argumentiert, dass »mit der Globalisierung [...] die Nachfrage nach der Ordnungsleistung von Gesellschaft wieder ansteigt – sowohl was die Arbeitsteilung als auch Sozialstruktur und Soziokultur betrifft« (Schwengel 2008: 334). Deshalb ist es aber umso notwendiger, im Sinne eines dialektischen Verständnisses des Sozialpolitischen auf jene – gleichwohl zur Zeit verschütteten – sozialen Entwicklungsmöglichkeiten zu setzen.

Mit der Ökonomisierung der Sozialpolitik ist das Sozialpolitische als dialektische Kraft aus der Sozialpolitik vorerst verschwunden. Die Kritik dieser Ökonomisierung bleibt aber solange folgenlos, solange nicht historisch-empirisch gegengehalten werden kann. Das

kann man mit dem Paradigma der Dialektik der Angewiesenheit. Dabei ist für den heutigen sozialpolitischen Diskurs wichtig, dass sich dieses Paradigma seit Heimann wesentlich erweitert hat. Es ist nicht nur die produktionspolitische Angewiesenheit auf das Soziale, das die kapitalistische Ökonomie weiter hinnehmen muss, sondern auch die Angewiesenheit auf die sorgende Reproduktionstätigkeit und schließlich die Angewiesenheit auf die Ökologie. Diese auch als produktionspolitische Notwendigkeit zu erkennen, fordert den Kapitalismus zum sozialökologischen Umbau heraus.

Das bedeutet nun aber nicht, dass damit die Reihe der ›Sozialpolitiken‹ erweitert werden soll. Zum theoretischen Erbe Heimanns gehört, dass zwischen dem *Sozialpolitischen* und der sozialstaatlichen institutionalisierten *Sozialpolitik* unterschieden werden muss. Das Sozialpolitische – als Gesamtperspektive der Emanzipation des Menschen gegen den aber im Kapitalismus – muss wieder die Grundlage sozialpolitischen Denkens in einer globalisierten, aber zugleich ökologisch fragilen kapitalistischen Welt sein. Erst in diesem Gesamtzusammenhang kann die Dialektik der Angewiesenheit neu bestimmt werden. Eine Theorie der Sozialpolitik kann sich dann als Theorie der Dialektik der Angewiesenheit begreifen. Die dialektische Perspektive der Angewiesenheit könnte den kritischen sozialpolitischen Diskurs umpolen: im Sinne eines Reframings, eines anderen Blickwinkels. Die sozialökologische Gegenwart zur neokapitalistischen Dominanz stünde dann wieder im Vordergrund und nicht nur die Kritik der ökonomischen Übermacht. Es gilt nun als sozialwissenschaftliche Forschungsaufgabe, die neue Dialektik der Angewiesenheit historisch-empirisch nachzuweisen.

Literatur

- Aulenbacher, Brigitte (2019): Sozialismus reloaded? In: Dörre, K./Scheckert, C. (Hg.): Neosozialismus. München
- Aurin, Kurt (1999): Konsens. Ständige Herausforderung einer demokratisch gestalteten Schulkultur. In: Hepp, G./Schneider, H. (Hg.): Schule in der Bürgergesellschaft. Schwalbach/Ts.
- Badura, Bernhard (1980): Vorwort. In: Heimann E.; Soziale Theorie des Kapitalismus. Neuausgabe. Frankfurt a.M.
- Bauman, Zygmunt (2003): Wissenschaft, Wirtschaft und Verantwortung. In: Killius, N. u.a. (Hg.); Die Bildung der Zukunft. Frankfurt a.M.
- Beck, Ulrich (1986): Risikogesellschaft. Frankfurt a.M.
- Beck, Ulrich (1993): Die Erfindung des Politischen. Frankfurt a.M.
- Besier, Gerhard (2007): No longer a ›German Patriot.« In: Schmeitzner, M. (Hg.): Totalitatuskritik von links. Göttingen
- Beumeier, Carmen (2002): Der perfektionierte Mensch. In ETH Bulletin 8. Zürich
- Böhnisch, Lothar (2013): Männliche Sozialisation. Weinheim und München
- Böhnisch, Lothar (2018): Der modularisierte Mann. Bielefeld
- Böhnisch, Lothar (2019): Soziale Theorie der Schule. Bad Heilbrunn
- Brandmayr, Michael (2014): Das Hidden Curriculum und die Produktion von Differenz. In: Bildung und Ungleichheit. Schulheft 154. Innsbruck
- Braun, Lily (1901): Der Kampf um Arbeit in der bürgerlichen Frauenwelt. In: Archiv für Soziale Gesetzgebung und Statistik (16)

- Briefs, Götz (1928): Gewerkschaftswesen und Gewerkschaftspolitik. In: Handbuchwörterbuch der Staatswissenschaften. Jena
- Bude, Heinz (2019): Solidarität. Die Zukunft einer großen Idee. München
- Bütikofer, Reinhard/Giegold, Sven (2010): Der grüne New Deal. Die Grünen/EFA. Download 15.3.2020
- Cassel, Margit (1925): Die Gemeinwirtschaft: Ihre Stellung und Notwendigkeit in der Tauschwirtschaft. Leipzig
- Connell, Robert W. (Raewyn) (1987): Gender and Power. Redwood/Stanford
- Connell, Robert W. (Raewyn) (1995): Masculinities. Cambridge
- Connell, Raewyn (2010): Im Innern des gläsernen Turms. In: Feministische Studien 1
- Dahrendorf, Ralf (1959): Reflexionen über Freiheit und Gleichheit. In: Ortlieb, H.-D. (Hg.): Zur Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft. Festaussgabe für Eduard Heimann. Tübingen
- Deutschmann, Christoph (2002): Money makes the world go round. In: Volkmann, U./Schimank, U. (Hg.): Soziologische Gegenwartsdiagnosen II. Opladen
- DIFU (2004): Deutsches Institut für Urbanistik. Zwischenevaluierung des Programms Soziale Stadt. Berlin
- Dörre, Klaus (2009): Die neue Landnahme. In: Soziologie Kapitalismus Kritik. Frankfurt a.M.
- Dörre, Klaus (2009a): Kapitalismus, Beschleunigung, Aktivierung – Eine Kritik. In: Soziologie Kapitalismus Kritik. Frankfurt a.M.
- Dörre, Klaus (2019): Neosozialismus. Acht Thesen zu einer überfälligen Diskussion. In: Dörre, K./Schickert, C. (Hg.): Neosozialismus. München
- Durkheim, Emile (1893): Über die Teilung der sozialen Arbeit, Frankfurt a. M. (1977)
- Elsen, Susanne (2007): Die Ökonomie des Gemeinwesens. Weinheim und München
- Elsen, Susanne (2015): Gemeinwesen, Gemeingüter und ökosoziale Wende, In: Elsen, S. u.a. (Hg.): Die Kunst des Wandels, München

- Elsen, Susanne (2018): Nachhaltigkeit. In: Otto, H.-U./Thiersch, H. (Hg.): Handbuch soziale Arbeit. München
- Engelhard, Peter (2014): Die Ökonomen der SPD. Bielefeld
- Evers, Adalbert (2008): Investiv und aktivierend oder ökonomisch und bevormundend? In: Evers, A./Heinze, R. (Hg.): Sozialpolitik, Ökonomisierung und Entgrenzung. Wiesbaden
- Evers, Adalbert/Heinze, Rolf (Hg.) (2008): Sozialpolitik, Ökonomisierung und Entgrenzung. Wiesbaden
- Evers, Adalbert/Nowotny, Helga (1987): Über den Umgang mit Unsicherheit. Frankfurt a.M.
- Fleißner, Hermann (1911): Genossenschaften und Arbeiterbewegung. Jena
- Fromm, Erich (1960): Der moderne Mensch und seine Zukunft. Frankfurt a.M.
- Fücks, Ralf (2007): Auf in den Ökokapitalismus. In: DIE ZEIT. Nr. 28
- Fücks, Ralf (2014): Intelligent wachsen. In: WSI Mitteilungen 7
- Giddens, Anthony (1988): Die Konstitution der Gesellschaft. Frankfurt/New York
- Gödbudak, Mahir/Hedtke, Reinhold (2017): Ranking Politische Bildung. Bielefeld
- Görgen, Benjamin/Wendt, Björn (2015): Nachhaltigkeit als Fortschritt denken. In: Soziologie und Nachhaltigkeit (SuN) Ausgabe 01
- Grathoff, Richard (1991): Milieu und Lebenswelt. Frankfurt a.M.
- Hartnuß, Birger u.a. (Hg.) (2013): Schule der Bürgergesellschaft. Schwalbach/Ts.
- Hearn, Jeff (2009): Von gendered organizations zu transnationalen Patriarchien. In: Aulenbacher, B./Riegraf, B. (Hg.): Erkenntnis und Methode. Geschlechterforschung in Zeiten des Umbruchs. Wiesbaden
- Heimann, Eduard (1913): Das Sexualproblem der Jugend. Jena
- Heimann, Eduard (1919): Die Sozialisierung. Ihre Aufgabe und Form. Berlin
- Heimann, Eduard (1922): Die geistige Krise des Sozialismus. In: Die Tat. H.5
- Heimann, Eduard (1926): Die sittliche Idee des Klassenkampfes. Berlin

- Heimann, Eduard (1927): Religion und Sozialismus. In: Heimann, E.: Sozialismus im Wandel der modernen Gesellschaft Berlin-Bonn-Bad Godesberg (1975)
- Heimann, Eduard (1928): Korreferat – Die Begründung des Sozialismus. In: Rathmann, A./Beyer, G. (Hg.): Sozialismus aus dem Glauben. Zürich Leipzig
- Heimann, Eduard (1929): Soziale Theorie des Kapitalismus. Tübingen
- Heimann, Eduard (1930): Materialistische Geschichtsauffassung. In: Heimann, E.: Sozialismus im Wandel der modernen Gesellschaft. Berlin-Bonn-Bad Godesberg (1975)
- Heimann, Eduard (1930a): Karl Marx' Bedeutung für die Entwicklung der Nationalökonomie. In: Heimann, E.: Sozialismus im Wandel der modernen Gesellschaft Berlin-Bonn-Bad Godesberg (1975)
- Heimann, Eduard (1930b): Sozialisierung In: Heimann, E.: Sozialismus im Wandel der modernen Gesellschaft Berlin-Bonn-Bad Godesberg (1975)
- Heimann, Eduard (1930c): Über Begriff und Wesen der Sozialpolitik. In: soziale Praxis Jg.39
- Heimann, Eduard (1931) Warum SPD? In: Neue Blätter für den Sozialismus 1931 H.12
- Heimann, Eduard (1931a): Was will der Nationalsozialismus? In: Neue Blätter für den Sozialismus. H.4
- Heimann, Eduard (1932): Sozialismus und Mittelstand. In: Heimann, E.: Sozialismus im Wandel der modernen Gesellschaft. Berlin-Bonn-Bad Godesberg (1975)
- Heimann, Eduard (1932a): Sozialistische Wirtschafts- und Arbeitsordnung. Potsdam
- Heimann, Eduard (1941): Die Ursprünge des Nazismus als zeitgeschichtliche Lehre (1941). In: Heimann, E.: Sozialismus im Wandel der modernen Gesellschaft Berlin-Bonn-Bad Godesberg (1975)
- Heimann, Eduard (1948): Sozialistische Wirtschafts- und Arbeitsordnung. Berlin (1932). Offenbach
- Heimann, Eduard (1949): Geschichte der volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen. Frankfurt a.M.
- Heimann, Eduard (1950): Freiheit und Ordnung Berlin-Grunewald

- Heimann, Eduard (1953): Wirtschaftssysteme in vergleichender Betrachtung (1953). In: Heimann, E.: Sozialismus im Wandel der modernen Gesellschaft. Berlin-Bonn-Bad Godesberg (1975)
- Heimann, Eduard (1954): Wirtschaftssysteme und Gesellschaftssysteme. Tübingen
- Heimann, Eduard (1955): Vernunftglaube und Religion in der modernen Gesellschaft. Tübingen
- Heimann, Eduard (1963): Soziale Theorie der Wirtschaftssysteme. Tübingen
- Heimann, Eduard (1961): Soziale Ideologien und soziale Reformen (1961). In: Heimann, E.: Sozialismus im Wandel der modernen Gesellschaft. Berlin-Bonn-Bad Godesberg (1975)
- Heimann, Eduard (1966): Sinn und Tragik der modernen Industriegesellschaft (1966). In: Heimann, E.: Sozialismus im Wandel der modernen Gesellschaft. Berlin-Bonn-Bad Godesberg (1975)
- Heimann, Eduard (1975): Sozialismus im Wandel der modernen Gesellschaft. Hg. v. H.-D. Ortlieb. Berlin-Bonn-Bad Godesberg (1975)
- Heimann, Eduard (1980): Soziale Theorie des Kapitalismus. Neuausgabe hg. Von B. Badura. Frankfurt a.M.
- Heyder, Ulrich (1982): Reformtheorie und Gesellschaftswandel im Werk Eduard Heimanns. In: Heimann, H./Meyer, T. (Hg.): Reformsozialismus und Sozialdemokratie. Berlin Bonn
- Honegger, Claudia u.a. (2010): Strukturierte Verantwortungslosigkeit. Frankfurt a.M.
- Honneth, Axel (1992): Kampf um Anerkennung. Frankfurt a.M.
- Honneth, Axel (2016): Die Idee des Sozialismus. Berlin
- Imbusch, Peter/Rucht, Dieter (2007): Profit oder Gemeinwohl? Wiesbaden
- Jonas, Hans (1979): Das Prinzip Verantwortung. Frankfurt a.M.
- Kandel, Johannes (1982): Schwarzes Kreuz auf rotem Grund: Anmerkungen zum religiösen Sozialismus in der Weimarer Republik. In: Heimann, H. /Meyer, T. (Hg.): Reformsozialismus und Sozialdemokratie. Berlin Bonn
- Keupp, Heinrich (1996): Gemeinsinn und Selbstsorge. Gegen einen falschen Moralismus. In: Wendt, W. R. (Hg.): Zivilgesellschaft und so-

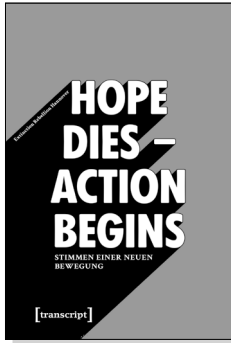
- ziales Handeln. Bürgerschaftliches Engagement in eigenen und gemeinschaftlichen Belangen. Freiburg
- Klein, Naomi (2012): Klima versus Kapitalismus. In: Blätter für deutsche und internationale Politik. H.1
- Klein, Naomi (2015): Die Entscheidung. Kapitalismus versus Klima. Frankfurt a.M., Zürich, Wien
- Klein, Naomi (2019): Warum nur ein Green New Deal unseren Planeten retten kann. Hamburg
- Kracauer, Siegfried (1930): Die Angestellten. Frankfurt a.M.
- Krautz, Jochen (2007): Bildung als Ware. München
- Kuczynski, Jürgen (1981): Geschichte des Alltags des deutschen Volkes. Berlin
- Ladwig, Birgit (1991); Eduard Heimann. Diplomarbeit.FB Wirtschaftswissenschaften. Uni Hamburg
- Lange, Steffen/Santarius, Tilman (2018): Smarte grüne Welt? München
- Lange, Andreas/Soremski, Regina (2010): Bildungsprozesse zwischen Familie und Ganztagschule. München: Deutsches Jugendinstitut
- Lederer, Emil (1912): Die Privatangestellten in der modernen Wirtschaftsentwicklung. Tübingen
- Lessenich, Stephan (2008): Die Neuerfindung des Sozialen: Der Sozialstaat im flexiblen Kapitalismus. Bielefeld
- Lessenich, Stephan (2009): Mobilität und Kontrolle. Zur Dialektik der Aktivgesellschaft. In: Soziologie Kapitalismus Kritik. Frankfurt a.M.
- Lessenich, Stephan (2016): Neben uns die Sintflut. München
- Lessenich, Stephan (2016a): Warum der Kapitalismus den Sozialstaat braucht. In: bpb magazin 10
- Lessenich, Stephan/Möhring-Hesse, Matthias (2004): Ein neues Leitbild für den Sozialstaat. Expertise Otto Brenner Stiftung. Berlin
- Liessmann, Konrad P. (2006): Theorie der Unbildung. Wien
- Mannheim, Karl (1928): Das Problem der Generation. In: Kölner Vierteljahresshefte für Soziologie. H.7
- Mannheim, Karl (1935): Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus. Leiden
- Mannheim, Karl (1952): Diagnose unserer Zeit. Frankfurt a.M

- Marcuse, Herbert (1981): *Der eindimensionale Mensch*. Frankfurt a.M.
- Mazzucato, Mariana (2014): *Das Kapital des Staates*. München
- Mennicke, Carl (1926): *Das sozialpädagogische Problem in der gegenwärtigen Gesellschaft*. In: Tillich, P. (Hg.): *Kairos. Zur Geisteslage und Geisteswendung*. Darmstadt
- Mennicke, Carl (1932): *Schicksal und Aufgabe der Frau in der Gegenwart*. Potsdam
- Mollenhauer, Klaus (1959): *Die Ursprünge der Sozialpädagogik in der industriellen Gesellschaft*. Weinheim
- Moore, Barrington (1987): *Ungerechtigkeit. Die sozialen Ursachen von Unterordnung und Widerstand*. Frankfurt a.M.
- Müller, Wolfgang Erich (1988): *Der Begriff der Verantwortung bei Hans Jonas*. Frankfurt a.M.
- Münch, Richard (1998): *Globale Dynamik, lokale Lebenswelten*. Frankfurt a.M.
- Munsch, Chantal (2003): »Die haben alles schon geplant«. Ein ethnographisches Beispiel des Engagements unterschiedlicher Bevölkerungsgruppen. In: Dies. (Hg.): *Sozial Benachteiligte engagieren sich doch*. Weinheim und München
- Nida-Rümelin, Julian (2011): *Verantwortung*. Leipzig.
- Ortlieb, Heinz-Dietrich (1975): *Eduard Heimann. Sozialökonom, Sozialist und Christ – Ein Nachruf*. In: *Eduard Heimann: Sozialismus im Wandel der modernen Gesellschaft*. Berlin Bonn-Bad Godesberg
- Oser, Fritz (1990): *Widersprüche die zerstören, Widersprüche die Leben bringen. Modelle des gerechten Lernens: Just Community*. In: Rothbucher, H. u.a.: *Aufgewachsen in Widersprüchen*. Salzburg
- Peter, Horst u.a. (2011): *Politische Bildung für nachhaltige Entwicklung*. Immenhausen
- Piketty, Thomas (2014): *Das Kapital im 21. Jahrhundert*. München
- Preller, Ludwig (1949): *Sozialpolitik in der Weimarer Republik*. Stuttgart
- Pries, Ludger (2015): *Teilhabe in der Migrationsgesellschaft*. In: *IMIS-Beiträge* 47
- Pufé, Iris (2014): *Nachhaltigkeit*. Konstanz
- Rathmann, August (1983): *Ein Arbeiterleben: Erinnerung an Weimar und danach*. Wuppertal

- Rathmann, August (1989): Zum hundersten Geburtstag. Eduard Heimann (1989-1967), Paul Tillich (1986-1965). Mönkeberg
- Rathmann, August/Beyer, Georg (Hg.) (1928): Sozialismus aus dem Glauben. Zürich Leipzig
- Rehbein, Boike (2012): Globale Politik aus der Perspektive einer kaleidoskopischen Dialektik. In: Burchardt H.-J. u.a. (Hg.): Sozialpolitik in globaler Perspektive. Frankfurt/NewYork
- Rieter, Heinz (2011): Eduard Heimann. Sozialökonom und religiöser Sozialist. In: Nicolaysen, R. (Hg.): Das Hauptgebäude der Universitätsbibliothek Hamburg als Gedächtnisort. Hamburg
- Rifkin, Jeremy (1998): Das biotechnische Zeitalter. Die Geschäfte mit der Gentechnik. München
- Rifkin, Jeremy (2011): Die emphatische Zivilisation Frankfurt/New York
- Rifkin, Jeremy (2019): Der globale Green New Deal. Frankfurt a.M./New York
- Ritschl, Hans (1931): Gemeinwirtschaft und kapitalistische Marktwirtschaft. Tübingen
- Ritschl, Hans (1965): Bemerkungen zu einer sozialen Theorie des Kapitalismus. In: Kyklos. Bd,18
- Rosa, Hartmut (2005): Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne. Frankfurt a.M.
- Salomon, Alice (1931): Der soziale Frauenberuf. In: Schmidt-Beil, A. (Hg.): Die Kultur der Frau. Berlin-Frohnau
- Schirp, Heinz (1993): Die Schule als lebenswerter Arbeitsplatz für SchülerInnen und LehrerInnen. In: Priebe, B. u.a. (Hg.): Gesunde Schule. Weinheim und Basel
- Schmidt-Beil, Ada (1931): Die moderne Frau und der heutige Mann. In: Schmidt-Beil, A. (Hg.): Die Kultur der Frau. Berlin- Frohnau
- Schwengel, Hermann (2008): Society matters. In: Evers, A./Heinze, R. (Hg.): Sozialpolitik, Ökonomisierung und Entgrenzung. Wiesbaden
- Sen, Amartya (2002): Ökonomie für den Menschen München/Wien
- Simmel, Georg (1904): Philosophie des Geldes. Berlin
- Simmel, Georg (1908): Soziologie. Berlin
- Sinzheimer, Hugo (1927): Grundzüge des Arbeitsrechts. Jena

- Soecknick, Gerda (1926): Religiöser Sozialismus der neueren Zeit. Jena
- Sombart, Werner (1904): Der moderne Kapitalismus. Leipzig
- Stiglitz, Joseph (2006): Chancen der Globalisierung. Berlin
- Stauber, Barbara/Walther, Andreas (2013): Übergänge im Lebenslauf. In: Schröer, W. u.a. (Hg.): Handbuch Übergänge. Weinheim Basel
- Suhrkamp, Peter (1930): Der Lehrer. In: v. d. Gablentz, O./Mennicke, C. (Hg.): Deutsche Berufskunde. Leipzig
- Thie, Hans (2013): Rotes Grün. Hamburg
- Tillich, Paul (1922): Kairos. In: Die Tat. H. 8
- Tillich, Paul (1959): Ein Brief an Eduard Heimann zum siebzigsten Geburtstag. In: Ortlieb, H.-D. (Hg.): Zur Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft. Festaussgabe für Eduard Heimann. Tübingen
- Van Stolk, Bram/Wouters, Cas (1987): Frauen im Zwiespalt. Frankfurt a.M.
- Voß, G. Günter (2019): Arbeitende Nutzer und ihre Lebensführung. ggwebinfo. download 15.3.2020
- Voß, G. Günter (2020): Der arbeitende Nutzer. Frankfurt/New York
- Wacker, Alois (1976): Arbeitslosigkeit. Frankfurt a.M. Köln
- Wallimann, Isidor (1998): Soziale Ökonomie. In: Klöck, T. (Hg.): Solidarische Ökonomie und Empowerment. Neu-Ulm
- Walter, Franz (1995): Zwischen nationaler Romantik und sozialdemokratischer Reformpolitik. In: Rudloff, M. (Hg.): Sozialdemokratie und Nation. Leipzig
- Wasner, Barbara (2008): Wirtschaftspolitik schlägt Sozialpolitik. In: Evers, A./Heinze, R. (Hg.): Sozialpolitik, Ökonomisierung und Entgrenzung. Wiesbaden
- Weber, Helene (1931): Die Berufsarbeit der Frau in der Wohlfahrtspflege. In: Schmidt-Beil, A. (Hg.): Die Kultur der Frau. Berlin-Frohnau
- Werckmeister, Otto K. (1989): Zitadellenkultur. München
- WHO (1986): Ottawa Charta for Health Promotion. Genf
- Zuboff, Shoshana (2018): Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus. Frankfurt/New York

Politikwissenschaft



Extinction Rebellion Hannover

»Hope dies – Action begins«: Stimmen einer neuen Bewegung

2019, 96 S., kart.

7,99 € (DE), 978-3-8376-5070-9

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation,
ISBN 978-3-8394-5070-3

EPUB: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation,
ISBN 978-3-7328-5070-9



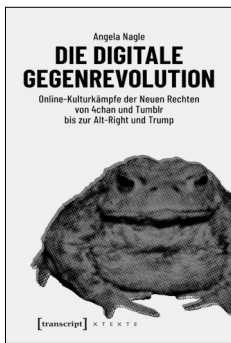
Jan Brunner, Anna Dobelmann,
Sarah Kirst, Louisa Prause (Hg.)

Wörterbuch Land- und Rohstoffkonflikte

2019, 326 S., kart., Dispersionsbindung, 1 SW-Abbildung

24,99 € (DE), 978-3-8376-4433-3

E-Book: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4433-7



Angela Nagle

Die digitale Gegenrevolution Online-Kulturkämpfe der Neuen Rechten von 4chan und Tumblr bis zur Alt-Right und Trump

2018, 148 S., kart.

19,99 € (DE), 978-3-8376-4397-8

E-Book: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4397-2

EPUB: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-4397-8

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Politikwissenschaft



Ines-Jacqueline Werkner

Gerechter Frieden

Das fortwährende Dilemma militärischer Gewalt

2018, 106 S., kart.

14,99 € (DE), 978-3-8376-4074-8

E-Book: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4074-2



Heiner Bielefeldt, Michael Wiener

Religionsfreiheit auf dem Prüfstand

Konturen eines umkämpften Menschenrechts

Februar 2020, 278 S., kart.

32,99 € (DE), 978-3-8376-4997-0

E-Book: 32,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4997-4



Judith Vey, Johanna Leinius, Ingmar Hagemann (Hg.)

Handbuch Poststrukturalistische Perspektiven auf soziale Bewegungen

Ansätze, Methoden und Forschungspraxis

2019, 306 S., kart., Dispersionsbindung,

2 SW-Abbildungen, 2 Farabbildungen

24,99 € (DE), 978-3-8376-4879-9

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation,
ISBN 978-3-8394-4879-3

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

